رامین جهانبگلو

بین گذشته و آینده



نشر نی

بین گذشته و آینده

بین گذشته و آینده

رامین جهانبگلو



جهانبگلو، رامین، ۱۳۳۵ ـ
بین گذشته و آینده / رامین جهانبگلو. ـ تهران: نشر نی، ۱۳۸۴.
۴۵۲ ص.
ISBN 964-312-790-7
فهرستنویسی براساس اطلاعات فیپا.
کتابنامه به صورت زیرنویس.
۱. فلسفه ـ مقالهها و خطابهها. ۲. جهانبگلو، رامین، ۱۳۳۵ ـ
الف. مصاحبهها.
۹ ب ۹۴ ج / B ۲۹ ۱۰۰
۱۳۸۴
کتابخانه ملی ایران ۸۴ـ۱۱۸۰۱ م



نشر نی
تهران، خیابان فاطمی، خیابان رهی معیری، شمارهٔ ۵۸، کد پستی ۱۴۱۳۷
تلفن: ۵۹ و ۸۸۰۰۴۶۵۸، صندوق پستی ۵۵۶ ـــ ۱۳۱۴۵
www.nashreney.com
دفتر فروش: خیابان انقلاب، روبروی دانشگاه تهران، پاساژ فروزنده، شمارهٔ ۵۱۲
تلفن: ۶۶۴۹۸۲۹۳، فکس: ۶۶۴۹۸۲۹۴
کتابفروشی: خیابان کریم‌خان، نبش میرزای شیرازی، شمارهٔ ۱۶۹
تلفن ۸۸۹۰۱۵۶۱

بین گذشته و آینده

رامین جهانبگلو

• **چاپ اول** ۱۳۸۴ تهران • **تعداد** ۱۶۵۰ نسخه • **لیتوگرافی** غزال • **چاپ** غزال
شابک ۷ـ۷۹۰ـ۳۱۲ـ۹۶۴ ISBN 964-312-790-7

فهرست مطالب

شش دگراندیش مدرن

روشنفکر و فردیت مدرن

ساختار و حرکت در نظام فلسفی هگل

بین گذشته و آینده

سخنی با خواننده

«پرسش‌ها هیچگاه نسنجیده و بی‌ملاحظه نیستند
ولی پاسخ‌ها گاهی هستند.»
اسکار وایلد

کتابی که در دست دارید مجموعهٔ جدیدی از مقالات و سخنرانی‌هایی است که در طی ۴ سال گذشته در داخل و خارج از ایران نوشته و ایراد شده‌اند. موضوع اصلی این مقالات رابطه میان سوژهٔ مدرن و فضاهای مدرن، شکل‌گیری نهادهایی چون دانشگاه و دموکراسی و نقش روشنفکران در شکل‌گیری، نقد و بقای آنهاست. بی‌شک موفقیت این نقد روشنفکری و تداوم و بقای دموکراتیک آن در صورتی امکان‌پذیر است که هر جامعه‌ای روند «خوداندیشیدن» را بیاموزد. درحقیقت نقشی که امروزه فلسفه ایفا می‌کند، آموزش این «خوداندیشی» است و نقد تمامی شیوه‌هایی از اندیشیدن که از ظهور افق‌های جدید اندیشه جلوگیری به‌عمل می‌آورند. شکی نیست که فلسفه، ماجرایی انفرادی نیست که خارج از تاریخ فلسفه صورت گیرد. ولی آنچه که تاریخ فلسفه به ما می‌آموزد، تنها فلسفه نیست، بلکه قبل از هر چیز، فلسفی‌اندیشیدن است، یعنی چگونگی طرح پرسش دربارهٔ اندیشهٔ خود،

اندیشهٔ دیگران، جامعه و جهان. فلسفه همچنین به ما می‌آموزد که هیچکس نمی‌تواند و نمی‌بایستی به جای ما بیاندیشد، زیرا هیچکس قادر نیست که اندیشه فردی را به جای او زندگی کند. درواقع فلسفی‌اندیشیدن چیزی نیست جز اندیشهٔ زندگی و زندگی‌کردن اندیشه. اکنون مسلم اینکه، تنها جامعه‌ای قابلیت اندیشیدن زندگی و حیات خود را دارد که «با اندیشه» و نه «علیه اندیشه» زندگی کند. جامعه‌ای که با اندیشه و برای اندیشه زندگی می‌کند، با گذشتهٔ خود در آشتی است و از اشتباهات خود در عذاب و در فرار نیست. چنین جامعه‌ای قادر است که دربارهٔ آیندهٔ خود نیز فکر کند و به آن شکل مطلوب دهد. ولی جامعه‌ای که در میان گذشته و آینده زندانی شده، نه به گذشته تعلق دارد و نه به آینده، زیرا از یکی جدا شده و به دیگری نرسیده است. چنین جامعه‌ای فضایی برزخی است که می‌کوشد تا از گناهان و مسئولیت‌های خود فرار کند تا مبادا روزی باز با آنها روبه‌رو شود. شاید به همین دلیل، در جامعه‌ای که مسئولیت نقش محور اصلی روابط اجتماعی را ایفا نمی‌کند، اخلاق تنها شعاری توخالی است که برای ترساندن شهروندان از شکوفاکردن فردیت‌های خود به‌کار گرفته می‌شود. در چنین جامعه‌ای همه‌چیز ممکن است، زیرا دیگر تفاوتی میان ممکن‌ها و ناممکن‌ها وجود ندارد. ولی وظیفه روشنفکر در چنین جامعه‌ای که همهٔ حقایق نسبی و مبتذل شده‌اند چیست؟ آیا می‌توان از روشنفکری در جامعه‌ای سخن گفت که در آن خشونت لمپنیسم و عدم خشونت روشنفکری در یک کفه ترازو قرار می‌گیرند؟ شاید بتوان گفت که وظیفهٔ اصلی روشنفکر در جامعه‌ای که فاصلهٔ میان دروغ و حقیقت مخدوش شده است، زندگی و مبارزه برای حقیقت است. از این رو روشنفکر تنها با آزادبودن از هرگونه ایدئولوژی و فاصله‌گرفتن از هر نماد قدرت می‌تواند به قول ادوارد سعید به «حقیقت‌گویی خود در برابر قدرت» ادامه دهد. وظیفهٔ روشنفکر نجات‌دادن انقلاب‌های درحال انقراض نیست، بلکه ایجاد انقلابی در زمینهٔ ایده‌هاست که موجب تحول و دگرگونی جامعه شود. شاید این تنها راه رهایی از برزخ میان گذشته و آینده است: پذیرش اشتباهات فکری و عملی گذشته و پیشگیری از تکرار آنها در آینده.

رامین جهانبگلو

تهران، اسفند ۱۳۸۳

بخش اول

مدرنیته در آینهٔ خود

سینما و مدرنیته[1]

پرسش دربارهٔ مدرنیته پرسش دربارهٔ تصویر مدرنیته از خود و جهان خود است. این پرسش در رابطهٔ میان سینما و مدرنیته خلاصه می‌شود. سینما تصویری از واقعیت جهان است که در واقعیت تصویر شکل می‌یابد. پیرپائولو پازولینی در مقاله‌ای با عنوان «دربارهٔ سینما» در سال ۱۹۶۶ می‌نویسد: «سینما از طریق بازتولید واقعیت، لحظهٔ نوشتاری واقعیت است.» منظور پازولینی از «بازتولید واقعیت» نوشتن واقعیت به زبان تصویر است که به گفتهٔ او از نظر درجهٔ اهمیت با پیدایش «خط» در جهان قابل مقایسه است. ولی پیدایش سینما برخلاف پیدایش خط در جهانی افسون‌زدا رخ می‌دهد که با علم و تکنولوژی شکل گرفته است.

مدرنیته شرایط وجودی پیدایش سینما را فراهم آورد و سینما به‌نوبهٔ خود فردیت مدرن را موضوع هنر خود قرار داد. هرچند که برادران لومیر سینماتوگراف را «اختراعی بدون آینده» می‌پنداشتند، ولی سینما به هنری تبدیل شد که در آن افق آینده، خود شیوه‌ای از زندگی انسان مدرن است. سینما با ایجاد ارتباط میان واقعیت و خیال، آیندهٔ انسان مدرن را در دنیایی جادویی بیان می‌کند. جالب اینجاست که این

---

۱. مجلهٔ **فیلم**، خرداد ۱۳۸۲.

افسون‌زدگی در مدرنیته‌ای افسون‌زدا صورت می‌گیرد که سه قرن قبل از ژرژ ملی‌یس، گالیله طبیعت را به زبان ریاضی می‌نویسد و دکارت انسان را سرور و مالک طبیعت اعلام می‌کند. ملی‌یس سینما را همچون فانوس خیال، وسیله‌ای برای ایجاد توهم استفاده می‌کند که در فیلم **سفر به کرهٔ ماه** (۱۹۰۲) او کاملاً مشهود است.

اختراع سینما با کنشِ تصویریِ جدیدی شروع می‌شود که تصویری از حرکت انسان‌ها در رابطهٔ یکدیگر و در رابطه با اشیاء را به‌همراه دارد. سینما با «بازتولید تکنیکی» واقعیت (به‌قول بنیامین)، هالهٔ مقدس آن را از بین می‌برد ولی تصویری اوتوپیایی از جهان را جایگزین آن می‌کند. زیگا ورتف در فیلم ***مردی با دوربین فیلمبرداری*** بازتولید واقعیت جهان را از طریق دوربین سینمایی خود در برابر جهان واقعی قرار می‌دهد. ایزنشتین به‌نوبهٔ خود با مونتاژ دیالکتیکی به‌دنبال وحدتی میان واقعیت و اندیشه است. با ایزنشتین تصویر خود تبدیل به مفهومی فلسفی می‌شود و برای اولین بار با ***ایوان مخوف*** مفهوم فلسفی به تصویر درمی آید.

اگر ورتف واقعیت مدرنیته را در بینشی عین‌گرا از سینما بازتولید می‌کند، اورسُن‌ولز در عوض به‌دنبال ایجاد بازنمایی ذهنی از این واقعیت است. ***همشهری کین*** برای نخستین بار سینما را در برابر فرآیند شناخت از خود قرار می‌دهد. ***همشهری کین*** شیوه‌ای سینمایی برای اندیشیدن در مورد جوهر سینماست و به گونه‌ای تأمل و تعمقی دربارهٔ تصویر. تصویری که ولز با آن کار می‌کند، خطری است برای رؤیای امریکایی هالیوود. ولز با نماهای خاص و ویژهٔ ***همشهری کین*** ضدقهرمان خود را در تضاد با قهرمان‌پردازی هالیوودی شکل می‌دهد. به همان‌گونه در فیلم ***بانویی از شانگهای***، ولز تصویر اسطوره‌ای ستاره‌ای چون ریتا هیورث را در آینه‌های واقعیت تکه‌تکه می‌کند.

برای ولز، سینما شیوه‌ای از اندیشیدن است، به همان‌گونه که برای جان کاساوتیس سینما شیوه‌ای از بودن است. ولز و کاساوتیس هر دو خلاف جریان هالیوود فیلم می‌سازند و ضدقهرمان را وارد سینمای امریکا می‌کنند. آنها برخلاف فرانک کاپرا یا جان فورد در جست‌وجوی پروژهٔ امریکایی سعادت و آزادی فردی به‌منزلهٔ معیاری برای توده‌های امریکایی نیستند. شخصیت کین با شخصیت اسمیت در ***آقای اسمیت به واشنگتن می‌رود*** اثر کاپرا یا شخصیت جان وین در ***چه کسی لیبرتی والانس را کشت؟*** تفاوت اساسی دارد. از دیدگاه ولز و کاساوتیس رؤیای امریکایی

رؤیایی کامل نیست و ارزش‌هایی که فرد قهرمانی از آن‌ها علیه توده‌ها ولی در جهت آرمان‌های بنیادین امریکا یاد می‌کند ارزش‌ها و معیارهایی موهوم هستند. آنجا که ولز آگاهی تاریخی را با استفاده از گفتار روی تصویر[1] می‌آورد، یا برخلاف سینمای هالیوود در ***نشانی از شر*** (***تماس شیطانی***) تیتراژ فیلم را طولانی‌تر از معمول وارد سینمای امریکا می‌کند، به‌نوعی تفسیر خود از مدرنیته را در برابر تفسیر رؤیای امریکایی قرار می‌دهد. به همان گونه کاساوتیس در فیلم‌هایی چون ***شوهران*** یا ***سایه‌ها*** یا ***نغمه‌های دیروقت*** ابعاد اگزیستانسیل شخصیت‌های خود را خارج از معیارها و هنجارهای زیبایی‌شناختی هالیوود درکادر دوربین خود قرار می‌دهد.

کاساوتیس حتی حرکت دوربین را هم طبق این نگرش تنظیم می‌کند و بیش‌تر اوقات برای القای این حس که دوربین به‌دنبال زمان‌مندی شخصیت در حرکت است (برای مثال در فیلم ***شوهران***) از دوربین روی دوش استفاده می‌کند. سینما در اینجا بازتاب شیوهٔ زندگی[2] شخصیت‌هاست. در سینمای کاساوتیس این بازیگران هستند که زمان‌بندی فیلم را تعیین می‌کنند و نه کادر ثابتی که درون آن شخصیت‌ها به هنرنمایی می‌پردازند. بی‌شک گسست کاساوتیس با صنعت هالیوودی سینما در اینجاست.

به‌قول آندره بازن، سینما جهانی راکه در توازن و تعادل با امیال ماست جایگزین نگاه ما به واقعیت می‌کند. شاید به همین دلیل نمی‌توان گفت که سینما بازتولید مکانیکی واقعیت جهان است. کادر سینما پنجره‌ای رو به واقعیت جهان است که قادر است فراسوی واقعیت، حقیقت را به ما بنماید. آنجا که عکاسی لحظه‌ای از واقعیت را در زمان متوقف می‌سازد و به گفتهٔ یوسف اسحاق‌پور به‌صورت «مرگی بدون حرف» درمی‌آید، سینما از عکاسی به منظور کالبدشکافی یک قتل استفاده می‌کند. اشارهٔ من در اینجا به ***آگراندیسمان*** آنتونیونی است. سینمای آنتونیونی تکرار واقع‌گرایی هستی‌شناختی تصویر عکاسی نیست. آنتونیونی تصویر را به درجه‌ای از انتزاع می‌رساند که تبدیل به چیزی می‌شود که ژیل دلوز آن را «تصویر-زمان» می‌نامد. در فیلم‌هایی چون ***صحرای سرخ*** و ***ماجرا*** ساختار اصلی فیلم را اکشن یا قصه نمی‌سازد بلکه زمان‌مندی درونی شخصیتی چون مونیکا ویتی فیلم را شکل

---

1. voice over

2. modus vivendi

می‌دهد. شاید به همین دلیل نیز آنتونیونی در گفت‌وگویی در ۱۶ مارس ۱۹۶۱ می‌گوید: «امروز سینما باید بیشتر به حقیقت ربط داشته باشد تا به منطق، زیرا حقیقت زندگی روزانهٔ ما نه مکانیکی است، نه قراردادی و نه تصنعی. ریتم آن مترونومیک است، زیرا حرکتی است که گاهی کند، گاهی سریع، گاهی بی‌حرکت و گاهی سرگیجه‌آور است.» شاید هیچ‌کس بهتر از آنتونیونی این سرگیجهٔ مدرنیته را در نحوهٔ قرارگرفتن شخصیت‌ها در فضاهای شهری (مثل ***صحرای سرخ***) یا در فضاهای طبیعی (مثل فیلم ***زابریسکی پوینت***) درک نکرده و به تصویر نکشیده باشد. این سرگیجه، از برخورد انسان مدرن با زمان مدرن پیش می‌آید.

در سینمای آنتونیونی و تارکوفسکی این زمان است که خود به‌صورت موضوع فیلم درمی‌آید. در سینمای تارکوفسکی این زمان به شکل زمانی درونی تجلی می‌یابد که در فیلم ***آندری روبلوف*** در قالب تجربه‌ای ایمانی شکل می‌گیرد. و یا در ***استاکر*** در قالب جست‌وجویی ناکجاآبادی (u-topos) تجلی می‌یابد که خود جست‌وجویی برای آغاز معنوی جدیدی (eu-topos) است.

تارکوفسکی در مقاله‌ای با عنوان «شکل سینمایی» در شمارهٔ ۲۴۸ **مجلهٔ پوزتیف** می‌گوید: «زمان در سینما پایه و اساس تمامی بنیادهاست، مثل صدا در موسیقی و رنگ در نقاشی.» و به‌قول ژیل دلوز مسئلهٔ مهم برای تارکوفسکی شیوه‌ای است که زمان در پلانْ سیال می‌شود. پس سینما خلاقیتی در زمان است که زمان را به موضوع خلاقیت تبدیل می‌کند. تجربهٔ سینما از مدرنیته در مدرنیتهٔ سینمایی بیان می‌شود که حقیقت مدرنیته را به تصویر می‌کشد.

حقیقت مدرنیته واقعیتی است که فراسوی امر واقعی جهان مدرن شکل می‌گیرد. شاید به همین دلیل اینگمار برگمان می‌گوید: «به کمک فیلم می‌توان در دنیاهای سکونت‌نیافته وارد شد، یعنی در واقعیت‌هایی قرار گرفت که فراسوی امر واقعی ما قرار می‌گیرند.» آنجا که تلویزیون تمام تفاوت میان تصویر و واقعیت را از بین می‌برد و امر واقعی را به تصویری کالایی یا Reality Show تبدیل می‌کند؛ سینما با شبیه‌سازی و فراواقعیت‌های موهوم تلویزیونی به پیکاری زیبایی‌شناختی برمی‌خیزد. شاید به همین دلیل به قول آلن رنه: «پلان به خودی خود دارای ارزش نیست، چون آزادی در سطح پلان به‌دست نمی‌آید، بلکه در سطح مونتاژ به‌دست می‌آید.» بهترین مثال این آزادی در

مونتاژ را در سینمای گدار می‌توان دید که با ایجاد پیوندی میان تصویر-زمان و تصویر-اندیشه، اندیشه‌ای از زمان را در قالب «سینمای اکنونیت» در برابر تصویر تلویزیون قرار می‌دهد. برای مثال به فیلم او ***آلمان نه صفر*** (۱۹۹۰) توجه کنید که چگونه نگاه خود از تاریخ جنگ سرد و پایان آن را در چارچوب تصویری از زمان به ما عرضه می‌کند. گدار در سینما به تصویری محض از واقعیت می‌رسد، چون از تصویر، نگاهی مسئولانه به واقعیت می‌سازد. آنجا که تصویر را تهی و خالی از مسئولیت می‌کند، یعنی تصویر «دیگری» را به هیچ تقلیل می‌دهد، سینما با نگاهی متفاوت به واقعیت، تصویر-زمان را مبنای زیبایی‌شناختی اخلاق مسئولیت قرار می‌دهد.

آنتونیونی در نوشته‌ای با عنوان «هنر دیدن» می‌گوید: «کارگردان به دلیل ابزار پیچیده‌ای که در دست دارد به‌مراتب بیشتر از هنرمندان دیگر تعهدی اخلاقی دارد.» آنتونیونی این تعهد اخلاقی را در هارمونی داده‌های تجربهٔ شخصی ما و تجربهٔ عمومی می‌بیند، یعنی نحوه‌ای که زمان فردی به‌طور اسرارآمیز با زمان کیهانی پیوند می‌خورد. شاید تنها راه نقد تصویر-خبر و تصویر-تبلیغات از طریق تصویر-زمان سینمایی است. توجه ژیل دلوز به هانس یورگن سیبربرگ و فیلم ***هیتلر، فیلمی از آلمان*** به این دلیل است. سیبربرگ تصویر هیتلر و نه خود هیتلر را هدف نقد قرار می‌دهد ولی با تصویر-خبر به جنگ او نمی‌رود، بلکه در مقابل تصویر-خبر، اخلاق تصویر را مطرح می‌کند. مسئلهٔ سیبربرگ دفاع از خلاقیت مدرنیته علیه مدرنیتهٔ ایدئولوژیک و ابزاری است که خلاقیت هنری و فلسفی را در قرن بیستم زیر سؤال برده است.

تأیید و تأکید بر تصویر-زمان علیه تصویر-خبر که ما را در بی‌زمانی و بی‌خبری از جوهر واقعی مدرنیته یعنی بُعد فردیت و زیبایی‌شناختی آن قرار می‌دهد، این دقیقاً وضعیتی است که امروزه سینما در برابر آن قرار گرفته. رفتن به‌سوی تصویر-خبر یعنی رفتن به‌سوی افسون‌زدگی جدیدی که تصویر را به مبهم‌گویی و هجوگویی می‌کشد. مسئولیت امروز ما به‌عنوان تماشاگر مدرنیته دفاع از تصویر-زمان به معنای دفاع از اخلاق تصویر و فردیت خلاق هنرمندی است که آن را خلق می‌کند. در اینجا سینمای مدرنیته با دفاع از ارزش‌های انتقادی مدرنیته از فردیت خلاقی که توسط مدرنیتهٔ ابزاری زیر سؤال رفته به دفاع می‌پردازد. بی شک مهم‌ترین پیوند میان سینما و مدرنیته در اینجا صورت می‌گیرد.

فردیت و فضای مدرن[1]

بحث امروز ما در مورد «فردیت و فضای مدرن» است. منظور از «فـردیت» نـحوهٔ شکل‌گیری سوژهٔ مدرن در مقام فرد و شهروند است. منظور از «فضای مدرن» قلمرو اجتماعی، سیاسی و اقتصادی است که «فردیت شهروندی» و یا بهتر است بگوییم «شهروند فردیت‌یافته» در آن شکل می‌گیرد. پس مسئلهٔ اصلی ما در اینجا فهم رابطهٔ فلسفی و اجتماعی میان دو مفهوم «شهر» و «فرد» و بررسی واقـعیت تـاریخی آن است. در حقیقت می‌توان گفت که این «شهر» است که «شهروندان» را شکل می‌دهد و این «شهروندان» هستند که «شهر» را ایجاد می‌کنند. به قول شکسپیر «این مردم هستند که شهر را تشکیل می‌دهند» یعنی زمانی که ما در مورد سـاختار شـهری و تـحول فضاهای شهری در طول تاریخ صحبت می‌کنیم، موضوع اصلی ذهنیات و روحیات فردی و جمعی اشخاصی است که روزانه به کالبد شـهر شکـل مـی‌دهند. لویـیس مامفورد مورخ و روشنفکر معروف امریکایی قرن بیستم مـعتقد است کـه شـهرها تجلیات روح بشری هستند. به گفتهٔ او، دلیل وجودی شهرها در تاریخ یاری رساندن

---

۱. این سخنرانی در ۴ اسفندماه ۱۳۸۱ در دانشکدهٔ معماری و شهرسازی دانشگاه شهید بـهشتی ایراد شده است.

به پیشرفت شخصیت بشر است. مامفورد معتقد است که رابطهٔ تنگاتنگی وجود دارد میان روند بهترکردن شهرها از نظر فضایی و مدنی و انسانی‌ترکردن تمدن به عبارت دیگر، فضای شهری به همان اندازه می‌تواند موجب ایجاد و ترویج خشونت و روان‌گسیختگی در شهروندان بشود، که قادر است حس مسئولیت و اخلاق مدنی را در افراد به‌وجود آورد. شاید به همین دلیل یونانیان باستان معتقد بودند که شهر فقط به معنای محل زندگی افراد نیست، بلکه فضای مشترک زندگی اجتماعی و سیاسی با دیگران است. بدین منظور فیلسوفی چون ارسطو انسان را زوئون پولیتیکون تعریف می‌کند، یعنی موجود زنده‌ای که برای زندگی در دولت‌شهر ساخته شده است. از نگاه متفکران یونان باستان (افلاطون و ارسطو) زندگی سیاسی و زندگی اخلاقی توأم با یکدیگر است. به‌نظر آنان مسئلهٔ سامان اجتماعی در ارتباط مستقیم با نظم هستی‌شناختی انسان در طبیعت است. به قول هانری پیرن، در یونان باستان قانون دولت‌شهر، همانند آیینی دینی تلقی می‌شد؛ زیرا دربرگیرندهٔ زندگی همهٔ اعضای دولت‌شهر بود. میزان نزدیکی تفکر کیهانی و اندیشهٔ سیاسی آتنی‌ها را به بهترین وجه می‌توان در تراژدی اوریستای آخیلوس دید که همزمان در دو سطح انسان‌ها و خدایان اتفاق می‌افتد. پس می‌توان گفت که پولیس به‌عنوان یک کالبدِ شهری فقط واحدی سیاسی نبود، بلکه تجلی منظومهٔ ذهنی هم بود. زمانی که خطابهٔ پریکلس را در کتاب **جنگ پلوپونز** توسیدیدس می‌خوانیم، می‌بینیم که پریکلس فقط دولت‌شهر و قوانین آن را ستایش نمی‌کند، بلکه روش زندگی‌ای را می‌ستاید که به گفتهٔ او شهروند آتنی را می‌سازد. در حقیقت از نظر توسیدیدس و پریکلس آن چیزی که از شهروند آتنی عاملی فعال و مسئول می‌سازد، کالبد فلسفی و سیاسی دولت‌شهر است و آنچه که موجب استحکام دولت‌شهر و دموکراسی آتنی می‌شود ذهن و منش شهروندان آتنی است. بنابراین از نظر آتنی‌ها دولت‌شهر تنها نظام سیاسی‌ای است که در آن فرد می‌تواند به‌طور کامل قابلیت‌های اخلاقی و ذهنی خودش را به تحقق برساند. برای آتنی‌ها، تنها طریقه شهروندشدن و شهروندبودن زندگی در دولت‌شهر و پیروی از قوانین دولت‌شهر است. به عبارت دیگر کالبد شهری، کالبدی سیاسی است. یعنی به زبان فیلسوفان یونانی پولیس پولیته‌یا را ایجاد می‌کند که در حقیقت هیچ نیست جز مجموعه‌ای سامان‌یافته از شهروندان که تحت لوای قوانینی زندگی

می‌کنند که خود آن را بنیان نهاده‌اند. بدین جهت، از دیدگاه آتنی‌ها پولیته یا یک اتفاق ساده و یا خشونت نهادیافته نیست، بلکه حاصل نگرشی کیهان‌محور است که رابطهٔ میان انسان‌ها، طبیعت و خدایان را تعیین می‌کند.

پس همان‌طور که می‌بینیم، ما چیزی به‌نام «فردیت» به‌معنای مدرن کلمه در فضای شهری دوره باستان نداریم. فرد به‌عنوان شهروند دولت‌شهر تعریف می‌شود و نه به‌عنوان سوژه‌ای خودمختار که بعدها در فلسفه و معماری مدرن از آن صحبت به‌میان می‌آید. حتی به‌قول کیتو در کتابش *یونانیان* بازی و بحث و گفت‌وگو هم فقط از طریق دولت‌شهر امکان تحقق می‌یابند. کسانی که با کتاب کیتو آشنایی دارند، به‌خوبی به یاد دارند که او در کتابش گفت‌وگویی فرضی میان یک فرد انگلیسی و یک فرد آتنی نقل می‌کند. فرد انگلیسی در جواب سؤال فرد آتنی که «در لندن چند باشگاه وجود دارد؟» روی حدس می‌گوید: «حدود ۵۰۰ باشگاه» و فرد آتنی می‌گوید: «اگر همهٔ آنها ادغام می‌شدند چه مجموعه عظیمی به‌وجود می‌آمد.» و فرد انگلیسی جواب می‌دهد: «ولی دیگر باشگاهی باقی نمی‌ماند» و آتنی در جواب می‌گوید: «دقیقاً، چون پولیسی به این وسعت دیگر نمی‌تواند یک پولیس باشد.» در این گفت‌وگوی فرضی حقیقتی نهفته است و آن اشاره به این مسئله است که از نظر متفکران سیاسی یونان باستان، فضاهای شهری باید فضاهای محدودی باشند. شاید به همین دلیل برای ارسطو بهترین شکل از دولت‌شهر فضای شهری است با جمعیت بین ۵۰۰۰ تا ۵۰۰۰۰ نفر؛ و تعجب یونانیان از وسعت امپراتوری هخامنشی از این بابت است. پس می‌توان نتیجه گرفت که منظومهٔ ذهنی آتن باستان و ساختار شهری دولت‌شهر با یکدیگر در ارتباط نزدیک قرار می‌گیرند. طبیعتاً چنین رابطه‌ای است که فیلسوفانی چون سقراط، ارسطو و مورخانی چون توسیدیدس و هرودوت را به‌وجود می‌آورد؛ چنین رابطه‌ای است که فضاهای عمومی شهری چون «آگورا» را می‌سازد که بیانگر برتری فضای عمومی بر فضای خصوصی است. بدین‌گونه، در یونان باستان باید بیشتر در مورد «فردیت جمعی» سخن به میان آورد. از این رو، تحول ساختار روستایی و تبدیل آن به پولیس و اهمیت‌یافتن نقش آگورا یک امر تصادفی نیست، بلکه نشان‌دهندهٔ سیر آگاهی سیاسی آتنی‌هاست که در جست‌وجوی زندگی‌ای هستند که در بطن آن سه مفهوم «آزادی»، «حقیقت» و «زیبایی» قرار

می‌گیرند. آنچه را که یونانیان نیکی‌زیبا یا زیبایی‌نیک مـی‌نامند، در امـر «زیـبایی عمومی» تجلی می‌یابد که با «زیبایی فردی» هنر مدرن متفاوت است. این «زیبایی عمومی» را می‌توان در نماهای شهری یونان باستان به صورت مجسمه‌های خدایان و قهرمانان دید. بی‌شک اهمیت‌یافتن ورزش و بازی‌های المپیک نیز نتیجهٔ تحول فضاهای روستایی به دولت‌شهر است که از دیدگاه مامفورد نزد اهالی شـهر روش مؤثری بود برای پرورش جسم در کنار پرورش روح خود. در حقیقت، «پایده‌یا» یا تعلیم و تربیت در آتن باستان آمیزه‌ای از پرورش جسم و پـرورش روح در جـهت استحکام‌بخشیدن به ساختار شهروندی دولت‌شهر است. شاید بهترین فضای شهری برای دولت‌شهر آتن «آگورا» باشد که به‌دلیل تحول ذهنیت فلسفی و سیاسی آتنی‌ها دیگر فقط دارای نقشی تجاری نیست بلکه به محل تجمعی سیاسی-اجتماعی تبدیل می‌شود. این نقش اجتماعی «آگورا» را می‌توان در ایلیاد هومر دید. پس می‌بینیم که آگورا قبل از هر چیز یک فضای آزاد است یا بهتر است بگوییم فضایی است که شهروند مرد آتنی بالاتر از ۱۸ سال آزادی شهروندی آزادی خود را در آن به‌دست می‌آورد.

اما زمانی که به رابطهٔ میان فضاهای شهری و فردیت شهروندی در جامعهٔ رم باستان نگاه می‌کنیم به تفاوت‌های بسیاری با دولت‌شهر آتن برمی‌خوریم. تفاوت عمده در این است که رم باستان یک دموکراسی به معنای آتنی کلمه و یا مدرن کلمه نیست. آتن از نظر مدرن‌ها دموکراسی‌ای ناکامل است، ولی رم باستان را به هیچ‌گونه نـمی‌توان یک دموکراسی نامید. پولیبوس، مورخ یونانی قرن دوم قبل از میلاد مسیح، معتقد است که رم آمیزه‌ای از الیگارشی، دموکراسی و سلطنت است، یعنی در واقع رژیمی که افلاطون آن را به‌عنوان رژیم آرمانی خود درنظر دارد. اگر بپذیریم که ارکان اصلی سیاست آتنی در دو مفهوم isonomia یعنی برابری در مقابل قانون و isegoria یعنی حق و برابری در بیان عقیده تبلور می‌یابد، به عکس در رم باستان ارکان اصـلی سـیاست بـر مـبنای مـفهوم auctoritas یعنی اقتدار و سنت (به معنای حفظ ارزش‌های نیاکان) قرار گرفته است.

به گفتهٔ هانا آرنت استمرار و بقای زندگی سیاسی جمهوری رم بر اساس این دو مفهوم بنا شده است. برای رمی‌ها اقتدار از سنا می‌آید حتی اگر قدرت از آن مردم باشد. این معادله در این شعار لاتینی خلاصه می‌شود: «Cum potestas in populo, auctoritas in senatu».

نقش سنت‌ها نیز حفظ و انتقال قوانین و ارزش‌هاست. پس شهر رم به نوعی بیانگر این دو مفهوم «اقتدار» و «سنت» است و برای رمی‌ها موضوع اصلی احترام‌گذاشتن به نظم موجود است، حتی اگر این نظم بر اساس دیکتاتوری بنا شده باشد. به همین دلیل، به‌طورکلی در جهان باستان مفهوم «فردیت» به معنای مدرن کلمه وجود ندارد، ولی در دولت‌شهرهای آتن و رم مردم نقش مهمی را ایفا می‌کنند، البته در یکی به صورت دموکراتیک و در دیگری به صورت غیردموکراتیک. ولی رم در مقایسه با آتن شهر پرجمعیت‌تری بود و به این دلیل که شهر شمار زیادی ساکنان غیر رمی داشت بنا به آماری در سال ۵۰ بعد از میلاد مسیح جمعیت شهر رم بالغ بر ۷۵۰,۰۰۰ نفر بوده و به گفتهٔ Tacitus یک سناتور رمی در زمان نرون حدود ۴۰۰ برده در خانهٔ خود داشت.

تفاوت میان رمی‌هایی که آزاد به دنیا آمده بودند و ingenui خوانده می‌شدند، با سایر افرادی که در رم زندگی می‌کردند بسیار بود. بازتاب این تفاوت‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی میان شهروندان رمی و آنهایی که شهروند تمام‌عیار به حساب می‌آمدند را در فضاهای شهری نیز می‌توان دید. برای مثال رم شهری بود که بر مبنای اصول قدرت نظامی طراحی شده بود، یعنی شهر را دو شاهراه اصلی و محوری تقسیم می‌کرد که در مرکز همدیگر را قطع می‌کردند. همچنین بناهای رمی دو ویژگی اصلی داشتند: اول، محکم ساخته می‌شدند و دوم، مملو از دکوراسیون بودند. اکثر این ساختمان‌ها از آنِ اشراف و بزرگان رم بودند، که در حدود ۱۸۰۰ خانواده را دربرمی‌گرفت. همان‌طورکه پطرون درکتاب ساتیریکون بازگو می‌کند: «مردم فقیر رم بابت ارضای هوی و هوس‌های بزرگان رم زندگی فلاکت‌باری را می‌گذراندند.» مردم عادی رم در ۴۶۰۰ ساختمان محقر زندگی می‌کردند که از نظر بهداشتی حتی از ساختمان‌های قرن ۱۶ میلادی اروپا به‌مراتب بدتر بود. این ساختمان‌ها فاقد وسیله‌ای برای گرم‌کردن، آشپزخانه، دستشویی و آب بودند. به همین جهت، برای مردم عادی رم «خانه» فقط به معنای پناهگاهی برای خوابیدن بود و نه محلی برای زندگی و معاشرت. شاید به همین علت مردم رم بسیاری از اوقات خود را در فضاهای عمومی‌ای چون سیرک (میدان نبرد گلادیاتورها) می‌گذراندند. ولی سوای میدان‌های بزرگ، مابقی فضاهای شهر رم کوچک و تنگ بودند. عریض‌ترین خیابان

رم بیش از شش متر نبود و چون وسیله‌ای برای نقل و انتقال مردم از اطراف شهر به مرکز شهر وجود نداشت، همهٔ امور دولتی و غیردولتی در مرکز شهر رم قرار داشت. تنگ‌بودن کوچه‌ها و راه‌های اصلی، و رفت‌وآمد جمعیت موجب شده بود که عبور و مرور وسائل نقلیه در طی روز ممنوع شود. از این رو شب‌ها گاری‌ها و ارابه‌ها در کوچه‌های رم می‌گذشتند و آسایش اهالی شهر را به هم می‌زدند، تا آنجا که شاعری رمی چون ژوونال شعری دربارهٔ شب‌های بی‌خوابی خود در این شهر سروده بود. سپس می‌بینیم که در مثال رم باستان هم ارتباط نزدیکی میان ساختارهای سیاسی و اجتماعی و فضاهای شهری وجود دارد. به همین جهت، فردیت شکل‌نیافته در رم باستان موجب ایجاد خشونت، عوام‌فریبی و مفت‌خوری می‌شد. اکثر اشراف و بزرگان رم توسط مفت‌خواران و انگل‌های اجتماعی محاصره شده بودند که به‌نوعی از آنها تغذیه می‌کردند. به گفتهٔ مامفورد رم در درون دروازه‌های خود بیش از صدها هزار مفت‌خوار و انگل اجتماعی داشت که در ازای پولی که می‌گرفتند لوازم عیش و نوش اشراف رم را فراهم می‌آوردند. در فیلم ***اسپارتاکوس*** ساختهٔ استانلی کوبریک شخصیت پیتر یوستینف به نوعی بیانگر یک انگل اجتماعی رمی است. در این فیلم و در فیلم دیگری که تحت عنوان ***گلادیاتورها*** چند سال پیش به روی پرده آمد، رم به‌عنوان امپراتوری طرفدار صلح و آرامش معرفی شده است. ولی صفحات تاریخ به ما نشان می‌دهد که صلح رمی در حقیقت با خشونت بسیار زیاد در داخل و بیرون قلمرو سیاسی رم همراه بوده است، که تجلی آن را می‌توان در شعار معروف «نان و سیرک برای همه» دید. بافت شهری و شهروندی‌ای که میدان سیرک در مرکز آن قرار می‌گرفت، نشانگر خشونتی بود که مردم رم به آن خو کرده بودند. از این نظر، شاید بتوان گفت که عدم خشونت مسیح و موقعیت خدامحوری که مسیحیتِ دورهٔ اول تبلیغ می‌کند، به‌نوعی شورش و اعتراض به خشونت کیهان‌محور رم باستان است. کلیسای مسیحی صلح مسیحی را جانشین صلح رمی کرد، ولی پایه و اساس این صلح را بر مبنای دین و قدرت الهی قرار داد و نه بر پایه دو مفهوم auctoritas و imperiuem.

ما در قرون وسطای مسیحی نگرش جدیدی به دو مفهوم شهر و شهروندی داریم که اولین بازتاب آن را می‌توان در تفکیک آگوستینی «شهر خدا» و «شهر انسان‌ها» دید. این تغییر ذهنیت و نگرش هستی‌شناسی جدید با خود یک بار دیگر

نگرش شهرسازی جدیدی را به همراه آورد. از نگاه مسیحیان فضاهای شهری امپراتوری رم مثل سیرک، تئاتر و حمام عمومی با بینش آنها از جهان تطبیق نمی‌کرد و به همین جهت کلیسای مسیحی دست به انهدام این فضاها زد. البته به همان‌گونه که بعدها عثمانی کلیساهای بیزانس را به مسجد تبدیل کرد، کلیسای مسیحی نیز فضاهای عمومی را به کلیسا مبدل ساخت. برای مثال معبد آنتونیتوس تبدیل به کلیسای سن لورنزو شد و سنای رم به صورت کلیسای سن آدرین درآمد. شکی نیست که مهم‌ترین تغییر و تحولاتی که مسیحیت در فضاهای شهری دوره باستان به‌وجود آورد رد و طرد فضاهایی که بیانگر «قدرت دنیوی»، «مالکیت این جهانی» و «شهرت اجتماعی» بود. این تغییر در ارتباط مستقیم با ذهنیتی بود که «زندگی در راه خدا» و «فقر» را بهترین و والاترین نوع از «فردیت» می‌پنداشت. شاید به همین دلیل دیرها، صومعه‌ها و کلیساهای گوتیک (مثل کلیسای نوتردام یا رنس) مهم‌ترین فضاهای معماری قرون وسطای مسیحی را تشکیل می‌دهند. اکثر کلیساهای سیسترسین در فرانسه از بلوک‌های سنگی بزرگ و بدون هیچ‌گونه دکوراسیونی ساخته شده‌اند. این عدم وجود هرگونه شیء اضافی در فضای کلیسای سیسترسین به این دلیل است که کشیشانی که در آنجا زندگی می‌کردند طرفدار ایجاد رابطهٔ مستقیم میان فرد مؤمن و خدا بودند و به گمان آنها نقاشی و یا مجسمه موجب از بین‌رفتن این رابطه روحانی می‌شد. از آنجا که آرمان زندگی مسیحی در شخصیت حضرت مسیح تبلور می‌یافت، همه می‌کوشیدند تا او را مبنای الگوی اخلاقی خود قرار دهند. این جمله معروف سن برنار[1] که «زندگی باید مثل یک دیر آسمانی[2] باشد»، نشانه بارز این نحوه نگرش قرون وسطای مسیحی است. همان‌طور که مشاهده می‌کنیم، «فردیت خدامحور» دوران قرون وسطی با «فضاهای شهری خدامحور» همراه بود. ولی با اضافه‌شدن به قدرت کلیسا، بعضی از کشیشان خود تبدیل به فئودال‌های بزرگ شدند و صومعه‌ها تبدیل به فضاهای شهری شدند که در آنها تجارت صورت می‌گرفت و محلی برای استراحت مسافران و پناهندگان بود. بهترین

---

1. Saint Bernard
2. Paradisus Claustralis

مثال چنین وضعیتی صومعه گرنرود[1] در آلمان معروف به «دیر و شهر»[2] بود. جالب اینجاست که قرون وسطای لاتینی در قرن‌های ۱۲ و ۱۳ میلادی برای صحبت در مورد اجتماع از واژه لاتینی Universitas استفاده می‌کرد که بعدها تبدیل به واژه Universite یعنی دانشگاه شد. مفهوم Universitas بیانگر کلیشهٔ بازنمایی‌های اخلاقی، سیاسی و حقوقی زندگی اجتماعی در دورهٔ قرون وسطی بود که بنا به اصول قوانین الهی و ابدی اداره می‌شد. این واژه Universitas به‌خوبی بیانگر اولویت جامعهٔ شهری خدامحور بر فردیت انسانی است. از آنجا که فرد در قرون وسطی بنا به تعریف کلیسا فردی گناهکار است، زندگی او باید کوششی باشد برای رفع گناه و طلب بخشش الهی. از این منظر، فضاهای خدامحور و دینی قرون وسطی بدین منظور ساخته شده‌اند. اینها اکثراً فضاهایی هستند که یا گناه اولیه حضرت آدم را به یاد افراد می‌آورند و یا روز قیامت و فرارسیدن داوری الهی را. بارزترین مثال چنین تفکری نقاشی معروف وان درویدن[3] تحت عنوان «روز قیامت» است که در تالاری در بیمارستان قدیمی شهر بون واقع در منطقه بورگوین فرانسه قرار دارد.

همان‌طور که می‌بینیم در وضعیت الهی-سیاسی قرون وسطی «فردیت» و «فضاهای شهری» در ارتباط با هستی‌شناسی‌ای خدامحور تعیین می‌شود و نه همچون آتن و رم باستان در ارتباط با جهان کیهان‌محور و طبقه‌بندی‌شده‌ای که در آن حقوق طبیعی انسان بر مبنای مفهوم طبیعت[4] تعریف می‌شود. هرچند که در قرون وسطای مسیحی این طبیعت نیست که فرد و شهر را تعریف می‌کند، ولی ما هنوز در وضعیتی غیرسکولار به‌سر می‌بریم، زیرا هستی‌شناسی فرد تحت سلطه ایده خطی‌ای از انسان قرار می‌گیرد که از گناه اولیه آغاز می‌شود و به روز قیامت می‌انجامد. به عبارت دیگر، در قرون وسطی «فردیت» در چارچوب تاریخ مقدسی قرار می‌گیرد که در آن انسان سوژه و فاعل کنش‌های خود نیست. به همین دلیل، فضاهای شهری قرون وسطی فضاهایی نیستند که توسط کنش فردگرایانه افراد تعریف و تعیین شده باشند.

---

1. Gernord
2. Kloster und Burg
3. Van derWeyden
4. Phusis

با اعتلای سرمایه‌داری و آغاز رنسانس فلسفی و هنری در اروپا رابطهٔ میان فرد و شهر نیز تغییر می‌کند. انسان رنسانس، فردی آفریننده است که آزادانه مـی‌آفریند و خود را در مرکز آفرینش‌های هنری و اجتماعی خود قرار می‌دهد. رنسانس با ارائـه تفسیر جدیدی از دنیای یونان و رم، عصر خود را به‌مثابه عصر آفرینندگی تعریف و تکوین می‌کند. مثال‌هایی از این قدرت آفرینندگی و اراده نوگرایی را می‌توان در آثار هنرمندانی چون میکل‌آنژ، لئوناردو و واساری دید. نـقاشی مـعروف مـیکل‌آنژ در نمازخانه سیستین در حقیقت تفسیر جدید و پرقدرتی از آفرینش انسان است.

با دیدن این نقاشی می‌توان به یاد این سخن آندره مالرو در کتاب ***موزه خیالی*** افتاد که می‌گوید: «برای نقاش مدرن تنها ارزش والایی که وجود دارد خود نـقاشی است.» منظور مالرو از این حرف این است که هنرمند مـدرن فـردیت خـود را بـه گونه‌ای در تاریخ ثبت می‌کند. شاید به همین جهت بتوان گفت که با رنسانس «تاریخ الهی انسان» جای خود را به «تاریخ طبیعی انسان» می‌دهد. مفهوم «طبیعت» در اینجا دیگر به معنای فوسیس ارسطویی نیست، بلکه طبیعت ریاضی‌شده گالیله و جهان بی‌کران و نامتناهی جیوردانو برونو است. از این رو، رنسانس برای کشـف دوبـاره جهان و انسان، ارزیابی جدیدی از معنای طبیعت و انسان بـه‌دست مـی‌دهد. ایـن تعریف جدید از انسان در قالب فلسفهٔ جدیدی از فردیت شکل می‌گیرد که دارای سه بعد فلسفی، اقتصادی و سیاسی است. بنابراین انسان مدرن با نگرش تاریخی ویکو[1] و بعدها با فلسفهٔ تاریخ هگل فردیت خود را در تاریخ قرار می‌دهد و با تعریف‌کردن فرد به‌عنوان سوژهٔ خودمختار و فاعل شـناسنده، فـردیت هسـتی‌شناختی خـود را به‌عنوان سـرور و مـالک طـبیعت اسـتحکام مـی‌بخشد. در قـالب چـنین سـاختار هستی‌شناختی‌ای شهر مدرن بر مبنای سه مفهوم حاکمیتِ سکولار، اقتصادِ تجاری و عقلانیتِ ابزاری شکل می‌گیرد.

مسئلهٔ اصلی مدرن‌ها اندیشیدن سیاست خارج از چارچوب الهی و رسیدن به اصل خودبنیادی سیاست است. در همین راستا ماکیاولی از خودمختاری سیاست سخن می‌گوید و مارسیلیوس پادووا دولت‌شهر را «فضایی دنیوی» توصیف می‌کند

---

1. Vico

که در مخالفت مستقیم با دوگانگی آگوستینی میان «شهر خدا» و «شهر انسان‌ها» است. از این رو، برای مدرن‌هایی چون ماکیاولی، هابز، بودن[1] و روسو حاکمیت سیاسی امری عمومی است که با دنیای متعالی در ارتباط نیست، بلکه خود بنیاد است. به عبارت دیگر، از دیدگاه اندیشمندان سیاسی مدرن، سیاست اساساً امری است که باید ابداع شود و این ابداع به دست افراد صورت می‌گیرد. از آنجا که برای مدرن‌ها فاصله‌ای میان بعد واقعی جامعه و بعد آرمانی آن وجود ندارد، مقوله‌ای به نام «شهر آرمانی» به معنای افلاطونی یا آگوستینی کلمه وجود ندارد. درواقع فضای مدرن فضایی است که نه کیهان‌محور است و نه خدامحور بلکه عقل‌محور است، یعنی توسط فردیت عقلانی سوژه طراحی شده است. این فردیت عقلانی‌شده که ما تجلی آن را در فضاهای شهری می‌بینیم نتیجه سه نگرش مهم به جهان و انسان است: نگرش سرمایه‌داری به جهان، نگرش زیبایی‌شناختی به جهان و نگرش فلسفی به جهان.

همان‌طور که دیدیم برای آتنی‌ها، پولیس[2] فقط یک اقامتگاه شهری ابتدایی نبود، بلکه بازنمایی هارمونی کیهانی بود. به همین منوال، برای انسان گناهکار قرون وسطی «شهر انسان‌ها» غایت زندگی بشری را تعیین نمی‌کرد. به‌عکس برای او غایت، رسیدن به «شهر الهی» بود. برای مدرن‌ها، شهرهای مدرن از عصر رنسانس به بعد بیانگر حس زیبایی‌شناختی و بازنمایی ذهنیت فلسفی است که فرد را به‌عنوان سوژه خودمختار طرح می‌کند. از این رو، زمانی که ما دربارهٔ فرد مدرن صحبت می‌کنیم، منظور فردی است که فردیت خود را در قالب قانونی می‌یابد که خود منشأ و سرچشمه آن است. این فرد ماهیت خود را در چارچوب آفرینش‌های هنری مدرن خود و قراردادهای اجتماعی‌اش توصیف می‌کند. اگر بخواهیم این فردیت را به گونه‌ای فلسفی معنا کنیم می‌توانیم به هگل برگردیم. هگل در درس‌هایی دربارهٔ فلسفهٔ تاریخ می‌نویسد: «ضرورت بی‌پایان و بی‌کران ذهنیت و خودمختاری ذهن در خود برای آتنی‌ها ناشناخته بود» هایدگر نیز در جلد دوم کتاب نیچهٔ خود به این مسئله اشاره می‌کند که «آزادی مدرن تبلور هستی به منزله ذهنیت است.» به گفتهٔ هایدگر بشر مدرن از تمامی توان ذهنی خود برای تسلط بر کره ارض بهره می‌گیرد.

1. Bodin
2. Polis

بنابراین آنچه را که هایدگر «متافیزیک ذهنیت» می‌نامد و به ساختارشکنی آن می‌پردازد، سیر شکل‌گیری فردیت مدرن در مقام سوژهٔ خودمختار است. شاید به همین لحاظ، سخن‌گفتن از مدرنیته بدون توجه به فلسفهٔ سوژه و شکل‌گیری فلسفی و سیاسی فردیت امری غیرممکن باشد.

از نگرش تمدن مدرن، انسان قبل از هر چیز یک فرد است. این بینش جدید از فرد به‌عنوان سوژهٔ خودمختار است که فضاهای شهری مدرن را تعیین و تعریف می‌کند. زیرا در حقیقت فضای مدرن برای سوژهٔ مدرن ساخته شده و استمرار سوژهٔ مدرن خود حاصل زندگی در فضاهای شهری مدرن است. پس مدرنیته چیزی نیست جز تجربهٔ «مدرن‌بودن» یعنی «در حال زندگی کردن». و «از کنونی‌بودن انسان سخن‌گفتن.» انسان مدرن فردی است که مدرنیته را به‌عنوان عملکرد زمانی می‌بیند که بازتاب «اکنونیت» فلسفی و سیاسی اوست. زمانی که آرتور رمبو می‌گوید: «باید مطلقاً مدرن بود»، منظور او تأکید بر کنونی‌بودن شعرش است که مدرنیته را در قالب زبانی خود می‌پروراند، یعنی همان چیزی که آراگون، شاعر فرانسوی قرن بیستم، «نقطهٔ نورالژیک» آگاهی یک عصر می‌نامد. آگاهی فرد مدرن از فردیت پدیدارشناختی خود «نقطهٔ نورالژیک» عصر مدرن است. بی‌شک مهم‌ترین مسئله‌ای که برای فلسفهٔ مدرن طرح شده این است که چگونه ارزش‌های ذهنی در ارتباط با ارزش‌های فردی قرار می‌گیرند. اگر بپذیریم که مدرنیته با پیدایش سوژهٔ فلسفی شکل می‌گیرد، می‌توانیم قبول کنیم که در عصر مدرن حقیقت و معنا «در انسان» و «برای انسان» شکل می‌گیرد.

فردیت مدرن با این ایده دکارتی آغاز می‌شود که انسان سرور و مالک طبیعت است و به جای اطاعت از قوانین طبیعت قادر است قوانین خود را بر طبیعت محقق گرداند. لایبنیتس این فردیت مدرن را در چارچوب مونادشناسی خود شکل می‌دهد. در چارچوب ذهنیت لایبنیتسی بشر خود را به‌عنوان پایه و اساس کنش‌ها و بازنمایی‌های خود مطرح می‌سازد. به عبارت دیگر او بر قدرت خودمختاربودن خود و خودبنیادی فردی خود تأکید می‌ورزد. موناد لایبنیتسی واقعیتی است که تمامیت حقیقتش را خودش تولید می‌کند. به همین منظور می‌توان گفت که مونادشناسی لایبنیتسی برای نخستین بار آزادی سوژه به‌عنوان استقلال فردی را مطرح می‌کند و به خودکفایی مونادها ارزش و بها می‌بخشد. به عبارت دیگر، لایبنیتس سوژه‌ای را

که دکارت، سوژه‌ای خودبنیاد و خودمختار می‌شناسد به فردیتی مونادشناختی مبدل می‌سازد. بدین‌گونه با فلسفهٔ لایبنیتس ارزش‌های ذهن‌گرایی تبدیل به ارزش‌های فردگرایی می‌شوند. هگل به‌نوبهٔ خود با تاریخی‌کردن مونادشناسی لایبنیتسی میان ارزش «فردیت» و ارزش «عقل تاریخی» پیوندی به‌وجود می‌آورد، یعنی فراسوی سوژه، فرد را به‌مثابه فاعل و موضوع تاریخ در آشتی با عقل قرار می‌دهد. بنابراین با هگل منطق فردیت در تعادل و توازن و تفاهم فلسفی با روند ارزش‌گذاری مدرن از عقل قرار می‌گیرد. بدین‌ترتیب، فرد خود تبدیل به عامل عقلانی تاریخ می‌شود و به قول لویی دومون، انسان‌شناسِ فرانسوی، با نقد ساختار کل‌نگرانه دوران ماقبل مدرن (که در چارچوب هنجارها و معیارهای اجتماعی و سیاسی طبقه‌بندی شده تبلور می‌یابند) عقل مدرن بر حقوق فردی و نیازهای جدید انسان مدرن تأکید می‌ورزد. انسان دموکراتیک با تکیه بر ارزش‌های هومانیستی خود روند «فردشدن سوژه» را در تجربه‌های تاریخی قرن ۱۸ و ۱۹ اروپا و امریکا در قالب نظریه فردگرایی دموکراتیک مطرح می‌کند. دو چهرهٔ مهم لیبرالیسم فرانسوی قرن نوزدهم که این حس گسست با گذشته و اعتلای فردیت را به شکل نظریه‌های جدیدی مطرح ساخته‌اند، توکویل و کنستان هستند. از دیدگاه توکویل در کتاب ***دموکراسی در امریکا*** مهم‌ترین دستاورد سیاسی مدرنیته «برابری شرایط» میان انسان‌هاست که نتیجه فروپاشی نظام اجتماعی قدیم است. این «برابری شرایط» را که به معنای انتقال به جامعه‌ای سیال‌تر و متحرک‌تر است، مارکس نیز در مانیفست حزب کمونیست مورد توجه قرار می‌دهد و از آن به‌عنوان «تکان و لرزش دائم کل نظام اجتماعی» سخن می‌گوید که «موجب امتیاز عصر بورژوازی از کلیهٔ دوران ماقبل آن است» ولی از نظر توکویل، در دموکراسی‌های مدرن اصل «فضیلت» شده است و اشتغال خاطر اساسی افراد جست‌وجوی آسایش و رفاه است. این امر موجب می‌شود که فرد در اجتماع، خود را از توده همنوعان خود جدا کند و با خانواده و دوستانش به‌سر برد. این وضعیت را توکویل «فردگرایی دموکراتیک» می‌نامد که با «خودخواهی» یا «عشق مفرط به خویش» فرق دارد. از نظر توکویل فردگرایی رویکردی است که ساخته و پرداختهٔ ساختار جامعهٔ دموکراتیکِ مدرن است.

از دیدگاه توکویل، فردگرایی نتیجه مساوات مدنی است که حقوق فردی را

می‌آفریند و موجب ایجاد هدف‌های رقابت‌آمیز می‌شود. بنابراین فردگرایی در مقابل جمع‌گرایی و تمرکزگرایی قرار می‌گیرد. به همین دلیل، از نظر توکویل جامعهٔ مدرن برخلاف جامعهٔ قدیم جامعه‌ای است که جمع‌گرا و تمرکزگرا نیست، یعنی فرد مدرن فردیت خود را در چارچوب حقوق فردی‌ای می‌یابد که در قراردادهای اجتماعی مدرن ذکر شده است. این دقیقاً مسئله‌ای است که اندیشهٔ سیاسی کنستان را به خود مشغول می‌سازد. کنستان آزادی باستان را به‌عنوان مشارکت فعال و مستمر برای اعمال قدرت جمعی می‌داند. اما آزادی مدرن از دیدگاه او نوعی بهره‌مندی صلح‌آمیز از استقلال فردی و خصوصی است. برای مدرن‌ها تمامی امتیازات و بهره‌مندی‌ها در زندگی خصوصی نهفته است و نه در زندگی عمومی. کنستان معتقد است که مفهوم جدایی دولت و جامعهٔ مدنی به منظور دفاع از حقوق فردی است، در صورتی که در جوامع قدیم فرد به تمام قربانی و فدای منطق جمعی می‌شد. این ارزش‌هایی که توکویل و کنستان مطرح می‌کنند، در چارچوب پروژه‌ای جای می‌گیرد که ماکس وبر از آن به‌عنوان دو پروژهٔ «عقلانی‌شدن» و «افسون‌زدایی» جهان سخن می‌گوید، ولی این روند عقلانی‌شدن و افسون‌زدایی در فضاهای شهری مدرن چگونه شکل می‌گیرد؟

بی‌شک یکی از نتایج عقلانی‌شدن جهان و خودبنیادی سوژه خودمختار در قالب فردیت مدرن، اعتلای سرمایه‌داری و تکنولوژی‌های مدرن است که موجب بزرگ‌ترشدن و پرجمعیت‌ترشدن شهرها می‌شود. یکی از عواقب سیاسی بزرگ‌ترشدن شهرها در دورهٔ مدرن، عدم امکان وجود دموکراسی مستقیم و بدون میانجی است. یعنی همان دموکراسی آتنی قرن پنجم قبل از میلاد مسیح. در چنین وضعیت جدیدی دولت مدرن و جامعهٔ مدنی نقش اساسی را ایفا می‌کنند و به قول هگل طبقه و یا گروه اجتماعی‌ای که کلیت سیاسی مدرنیته را شکل می‌دهند، بوروکرات‌ها هستند. اهمیت‌یافتن بوروکراسی در دنیای مدرن از دوران جمهوری‌های فلورانس و ونیز آغاز می‌شود و نخستین مدل معماری بوروکراسی مدرن ساختمان uffizi فلورانس است که واساری آن را طراحی کرده است. با شروع قرن شانزدهم میلادی شهرهای اروپا برج و باروهای خود را از دست می‌دهند و به شهرهای بی‌دفاع مبدل می‌گردند، زیرا با ازدیاد جمعیت دولت مدرن در جست‌وجوی معماری شهری جدیدی است. بسیاری از شهرسازان دورهٔ اول

مدرنیته مثل پالادیو و دوران دوم مدرنیته مثل وسمان به این فکر می‌افتند تا خیابان‌های عریض و طویل ایجاد کنند. این خیابان‌های عریض و طویل را پالادیو «راه‌های نظامی» می‌نامد که از نظر او الگوی ثابت راه‌های شهری است. ناپلئون دوم هم برای جلوگیری از شورش‌های اجتماعی و سیاسی در پاریس دست به تخریب بعضی از کوچه‌های پاریس و ایجاد بلوارهای عریض و طویل می‌زند. بارون هوسمان با کشیدن بلوارهایی از قبیل بلوار سن میشل فضای قرون وسطایی پاریس را تغییر می‌دهد. دلیل این تغییرات تنها دفاع از حاکمیت مدرن نبود، بلکه تطابق فضاهای مدرن با سرعت مدرن نیز بود. بسیاری از مناطق مسکونی در اروپای قرن نوزدهم، به‌دلیل اهمیت‌یافتن منطق بوروکراتیک و رفت‌وآمدهای تجاری، تبدیل به خیابان‌های عریض و طویل می‌شوند. برای مثال محله اشراف‌نشین Hampstead Garden تبدیل به یک محله تجاری گشت. بدین‌گونه، به نوعی منطق فردیت مدرن (که توکویل از آن سخن می‌گوید) بر منطق طبقه‌بندی‌شدهٔ اشرافیت غالب می‌آید. حتی کسانی چون النجر هاوارد[1] که در اواسط قرن نوزدهم ایجاد بدیل‌های شهری به صورت باغ‌شهرها[2] را پی می‌گیرند، باز به نوعی مفهوم فردیت مدرن را در ارتباط با سرمایهٔ خصوصی و منافع خصوصی مطرح می‌کنند. بدین‌گونه، ساختارهای فرهنگی مدرن در زمینه اقتصادی (با رشد صنعت و تکنولوژی) در زمینهٔ سیاست (با گذر به دموکراسی‌های با میانجی) و در زمینهٔ فرهنگ (با تأکید بر فردگرایی حقوقی) موجب شکل‌گیری شهری و سیاسی طبقهٔ متوسط در اروپا شد. به قول توکویل افراد از این امر آگاهی یافتند که منافع شخصی یک فرد الزاماً احتیاجی به از بین‌بردن منافع شخص دیگر ندارد. به همین دلیل «برابری شرایط» همزمان موجب ایجاد رقابت و همکاری شد. در اینجا می‌توان سه سؤال را مطرح کرد: اول اینکه، وضعیت سوژهٔ فردیت یافته مدرن در فضاهای شهری مدرن چگونه است؟ دوم اینکه، موقعیت‌های شهری و فضاهای مدرن چه امکاناتی برای شکوفایی این فردیت می‌دهند؟ و سوم اینکه، این شکوفایی در چه قالب فکری و اجتماعی‌ای ظاهر می‌شود؟ در حقیقت پاسخ به این سه سؤال را می‌توان در مفهوم «تجربه» فرد مدرن از مدرنیته درنظر

---

1. Eleneger Howard
2. garden cities

گرفت. در مدرنیته می‌توان به دو نوع تجربه اشاره کرد: از یک سو، تجربه‌ای که آلمانی‌ها آن را با واژه erlebnis می‌شناسند و به معنای تجربه زنده از واقعیت است (تجربه‌ای اگزیستانسیل همچون تجربه دازاین هایدگری). از سوی دیگر، می‌توان از تجربه‌ای سخن گفت که با واژه آلمانی erfahrung شناخته می‌شود و تجربه‌ای آموزشی است (همچون تجربهٔ آگاهی از شناخت خود در تاریخ که هگل در پدیدارشناسی ذهن از آن سخن می‌گوید). درواقع تجربه‌ای که فرد مدرن از شهر مدرن[1] دارد هم تجربه‌ای پدیدارشناختی است و هم تجربه‌ای اگزیستانسیل. والتر بنیامین از این تجربه به‌عنوان «ادراک فضایی» صحبت می‌کند و نه «نگاهی بی‌تفاوت به امور جهان.» از این جهت، بنیامین در جست‌وجوی تأثیر عینی ساختارهای شهری مدرن بر موجودیت فردی تماشاگر است. به‌عبارت دیگر، رابطه‌ای که میان فردیت مدرن و فضای شهری مدرن ایجاد می‌شود، از دیدگاه بنیامین در چارچوب عمل پرسه‌زدن یا تفرج شکل می‌گیرد. فارنس هسل این عمل پرسه‌زدن را نوعی «خوانش از خیابان» می‌نامد که چهره‌های انسانی، ویترین مغازه‌ها، تراس کافه‌ها، ترامواها، اتومبیل‌ها و درختان تبدیل به حروف الفبایی می‌شوند که در کنار جملات و صفحات کتاب جدیدی را ترسیم می‌کنند. از دیدگاه بنیامین، پرسه‌زدن چهرهٔ فرهنگی مدرنیته قرن نوزدهم اروپاست. پرسه‌زن شخصیتی است که در جمعیت رها شده و به همین دلیل تسلیم پدیده‌ای می‌شود که بنیامین آن را «مسمومیت کالایی» می‌نامد. به عبارت دیگر پرسه‌زن با فردیت مدرن خود در میان فضاهای تجاری مدرن قرار می‌گیرد و به جمعیت پناه می‌برد چون می‌تواند در پشت جمعیت هویت خودش را پنهان کند و به تماشای تصاویر وهم‌گون شهر بپردازد. بدین‌گونه «تجربهٔ فردی» پرسه‌زن تبدیل به «تجربهٔ عینی تاریخی» می‌شود. این «شوق مشاهده» پرسه‌زن را به کاراگاه مبدل می‌سازد و شهر نیز معما می‌شود؛ [معمایی که فرد مدرن با پرسه زدن در حل آن می‌کوشد؟] از این رو، شهرهای مدرن خود تبدیل به معماها و ساختارهایی اسرارآمیز می‌شوند که تجلی آن را می‌توان در رمان‌های مدرنی مثل رمان‌های ویکتور هوگو، بالزاک، دیکنز و اوژن سو دید. عنوان کتاب اوژن سو ***اسرار***

1. metropolis

پاریس است و دیکنز نیز به‌نوبهٔ خود در کتاب *Bleak House* از مه لندن و جنبه‌های اسرارآمیز آن سخن می‌گوید. فراموش نکنیم که شرلوک هلمز کارآگاه پرسه‌زن لندن عصر ویکتوریاست. تفاوت کارآگاه هلمز با یک پلیس معمولی در این است که هلمز با کشف جرم به دنبال کشف فردیت خویش است، فردیتی که او از طرق دیگر مثل ویلون زدن و استعمال کوکایین نمایان می‌کند. زیمل، جامعه‌شناس آلمانی، معتقد است که یکی از خصیصه‌های فردگرایی مدرن آگاهی یافتن فرد از ویژگی خویش است. در اینجا می‌توان این حرف بودلر را به یاد آورد که می‌گوید: «هنرمند واقعی کسی است که طبق آن چیزی که می‌بیند و حس می‌کند هنر خود را می‌آفریند. هنرمند باید به‌طور واقعی از سرشت و طبیعت خودش پیروی کند.» اسکار وایلد نیز در همین راستا در مورد فعالیت هنری می‌افزاید: «برای هنرمند واقعی مخاطب مهم نیست چون مخاطب برای او وجود خارجی ندارد.» همان‌طور که می‌بینیم، بودلر و وایلد هر دو در زمینهٔ خلاقیت هنری پرسه می‌زنند و به دنبال کشف معمای زندگی هستند. از این نظر، رابطهٔ تنگاتنگی میان ویژگی اسرارآمیز فرد مدرن و معمای زندگی وجود دارد که در عمل پرسه‌زدن فرد در متروپولیس تجلی می‌یابد. بهترین رابطه میان عمل پرسه زدن و تجلی فردیت مدرن را می‌توان در بخشی از کتاب پنجم ***در جست‌وجوی زمان از دست‌رفته*** مارسل پروست دید. در این بخش از کتاب راوی با آلبرتین به تماشای کلیسایی می‌روند و راوی (که به روایتی خود پروست است) می‌گوید که دیدن کلیسا و نقاشی‌های آن با حضور آلبرتین لذت‌بخش نیست، چون او زمانی از تماشای چیزهای زیبا لذت می‌بَرد که با آنها تنها باشد. به عبارت دیگر، راوی در اینجا به پرسه‌زدن به‌عنوان امری کاملاً فردی توجه می‌کند. مثالِ دیگری از این پدیدهٔ پرسه‌زدن را می‌توان در فیلم **زندگی شیرین** فلینی دید که در آن مارچلو ماسترویانی در نقش خبرنگاری که به دنبال اخبار هیجان‌انگیز است با آنیتا اگبرک در شهر رم پرسه می‌زند، جالب اینجاست که فردیت مارچلو ماسترویانی از لابه‌لای همین پرسه‌زدن‌ها و تجربیات شهری شکوفا می‌شود. هریک از این صحنه‌ها و فضاها تماشاچیان فیلم را در برابر یک happening قرار می‌دهند (برای مثال صحنه به خشکی افتادن ماهی بزرگی) که عمل پرسه‌زدن را از محتوایی هستی‌شناختی پر می‌کند.

در اینجا می‌توان این جمله ویتگنشتاین را در بخش اول کتاب ***پژوهش‌های***

فلسفی به‌یاد آورد که می‌گوید: «بعضی از نقاط شهر به افق‌های بازی‌های زبانی شباهت دارند.» از نظر ویتگنشتاین، نقش فلسفه نظم‌دادن به شهر مدرن است. این نظم از دیدگاه او نظمی معنایی است. در حقیقت معنای شهر در ارتباط مستقیم با طرز استفاده از آن است. به‌عبارت دیگر، این تجربهٔ فرد مدرن از فضای شهری است که به شهر معنا می‌دهد. به قول زیمل: «تفاوت میان یک پل و یک در، در این است که پل در هر دو طرف از معنایی یکسان برخوردار است، ولی واردشدن یا خارج‌شدن از در دارای دو معنای گوناگون است.» پس برای آرشیتکت مدرن مسئلهٔ «غایت» (یعنی آنچه را که اوتو واگنر به آلمانی Zweck می‌نامد) مفهومی کلیدی است. از دیدگاه اوتو واگنر جست‌وجوی غایت یعنی پیروی از زمان خود و معاصربودن. به گفتهٔ واگنر: «معماری باید تصویر آینه‌ای زمان خود باشد.» پس معماری مدرن تجلی زندگی مدرن است، یعنی تجربه‌ای از فردیت فرد مدرن در متروپولیس. واگنر در معماری در جست‌وجوی معناست و به همین دلیل نیز با معماری تاریخ‌گر مخالفت می‌کند. اگر قبول داشته باشیم که ویتگنشتاین به دنبال منطق گرامری جدیدی برای زبان است، به همان‌گونه اوتو واگنر به دنبال گرامر مدرنی برای معماری است. تجربه‌ای که ویتگنشتاین از آن صحبت می‌کند تجربه روزانگی فردیت مدرن از زبان است. به همان‌گونه، تجربه‌ای که اوتو واگنر از آن سخن می‌گوید تجربه روزانگی فردیت مدرن از فضای شهری است. منظور واگنر فضایی است که با قوهٔ تخیل پرسه‌زن مدرن کشف و ضبط می‌شود و دیگر به‌عنوان بنایی بی‌تفاوت درنظر گرفته نمی‌شود. به همین ترتیب زمانی که هانری لوفور، جامعه‌شناس فرانسوی، می‌گوید: «مدرنیته سطح روزانگی را پوشانده» منظور او دقیقاً این است که با فهم فلسفی مدرنیته قادر خواهیم بود «روزانه‌هایمان» را آشکار کنیم. پس می‌توان گفت که فضای مدرن بیانگر روزانگی فردیت مدرن است. درواقع معماری مدرن بیانگر تجربه روزانگی فردیت مدرن است. به عبارت دیگر معماری خود نوعی از پدیدارشناسی است که پدیده روزانگی را ظاهر می‌کند. به قول لویی کان «گذار از سکوت به نور است.» در کلام آخر، معماری مدرن پدیدارشناسی فردیت مدرن در قالب فضای مدرن است و بحران‌ها و چالش‌های معماری مدرن چیزی نیست جز بحران‌ها و چالش‌های فردیت مدرن.

هدایت و تجربهٔ مدرنیته

... موجودات بشری یک بار به‌دنیا نمی‌آیند و تمامیِ ولادتشان همان یک روزی نیست که مادرشان تولد را بدان‌ها بخشیده است، بلکه آن تولد مجبورشان می‌کند که تولد را به خویشتن عطا کنند.

گابریل گارسیا مارکز

در تقاطع میان سنت و مدرنیته در تاریخ مدرنِ خاورمیانه نسل‌هایی از روشنفکران قرار دارند، که اگرچه پیش‌زمینه‌ها و دیدگاه‌هایشان متنوع است، تلاش دارند میانجی گذر از وجه سنتی به وجه مدرنِ اندیشیدن باشند. این روشنفکران تقریباً همواره با آگاهی و وجدانی توصیف می‌شوند که خشمگینانه مابین دو موضوع در نوسان است: تصدیق مخاطرهٔ شکست‌خوردن از مدرنیته و الزام محالِ غلبه بر آن. برای بسیاری از این روشنفکران، تجربهٔ فوق‌الذکر از مدرنیته به منزلهٔ «شوکی» ظاهر می‌شود که الگویی از «تفردبخشیدن» را دنبال می‌کند و نه الگوی خطیِ پیشرفت یکپارچه. این «تفردبخشیدن» با معنایی از «بلوغ» مشخص می‌شود، با فرآیندی که

به‌نوبهٔ خود تفکری انتقادی و فروپاشیِ هالهٔ جادویی را سبب می‌شود. بنابراین، هرگونه تجربهٔ مدرنیته برای هریک از روشنفکران، شامل تنگناهای مشخص خاص خود است. در خاطر داشته باشیم، وقتی پای بحث دربارهٔ تجربهٔ مدرنیته به میان می‌آید، درون چهارچوب هریک از این زندگی‌های روشنفکری است که پی گرفته می‌شود. روشنفکران ایرانی، برای اولین بار در اواخر قرن نوزدهم با این تنگناها رودررو شدند. در خلال دوره‌ای صدوپنجاه‌ساله (۱۸۴۰ـ۱۹۹۰) تفکر آرمانشهرانه (یا اتوپیایی) نقشی مرکزی ایفا کرده هم در زندگی و آثار روشنفکران ایرانی و هم در تنگناهایی که در فرآیند مدرنیزاسیون درگیر آن بودند. همین تفکر آرمانشهرانه کمابیش به‌عنوان بیانی منسجم از سنت‌های متفاوت اندیشه ظاهر شد، سنت‌هایی که در تصورات و بصیرت‌های خاص گذشته و آینده ریشه داشت. در طول این دورهٔ زمانی، پرسش‌هایی که ناگزیری تاریخی، تصویر تکنولوژیکی و هماهنگی منطقی ارزش‌ها را در سیستم یگانه‌گرای روابط تاریخی مدنظر قرار می‌دادند، در مرکز بحث‌های روشنفکری بودند. اگر برای روشنفکر ایرانی چهار نسل مشخص کنیم که با دورهٔ پیش از مشروطه آغاز می‌شود و با دورهٔ پس از انقلاب در دههٔ ۱۹۹۰ به پایان می‌رسد، می‌توان گفت در تمامی این نسل‌ها (احتمالاً به جز نسل آخر) گونهٔ روشنفکریِ غالب روایت آرمانشهرانه بوده است. روایتی که تفوقش با سطوح متفاوتی از مدرنیزاسیون و عقلانی‌کردن زندگی اجتماعی ایرانیان همراه بود. مع‌الوصف شاید در میان این نسل‌های روشنفکران تنها یک روشنفکر ایرانی در مقام فردی طردشده از این طبقه‌بندی ظاهر می‌شود، آن هم به دلیل آگاهی انتقادی‌اش از واقعیت و گرایش بدبینانه‌اش نسبت به انواع ایدئولوژی‌ها، و آن روشنفکر صادق هدایت است.

ویژگی مهم مدرنیسم هدایت نقادی سکولار او در ارتباط با جامعهٔ ایرانی بود. از این رو هدایت راهبردی انتقادی را پایه گذارد که در ایران در دورهٔ میان دو جنگ جهانی تقریباً بی‌نظیر بود. جست‌وجوی مدرن او به‌دنبال حقیقت، هرگونه ستایش رمانتیک از ایدئولوژی و رئالیسم تلخ شخصیت‌های[1] تهیدست و جاهل درون

1. Character

جامعهٔ ایران را کنار می‌نهاد. قسمت اعظم این جست‌وجوی هدایت در سبک و لحنی جهانشمول و کلی‌گرا پی گرفته می‌شد. شاید همین موضوع دلیل عمدهٔ آن باشد که چرا هدایت را می‌توان به‌عنوان نویسنده‌ای جهانشمول و نه صِرفِ نویسنده‌ای ایرانی، مورد ملاحظه قرار داد. آثار او به امری تعلق دارد که گوته در آخرین دههٔ عمرش به‌عنوان «Weltliteratur» (ادبیات جهانی) تشریح کرد که واکنشی بود به غلبهٔ نقادی ادبی رمانتیک بر محدوده‌های ادبیات غربی، آن هم با ارزیابیِ مجدد انواع مختلف ادبیات قرون وسطا و شرق. از نظر گوته ادبیات جهانی اصطلاح‌نامه‌ای[1] نبود که به گونه‌ای سلسله‌مراتبی ساختار و نظم‌یافته است، بلکه به‌عنوان عنصری مقارن با خودِ او بود. گوته در نامه‌ای به آدولف فریدریش کارل استرک‌فوس[2] در ۲۷ ژانویهٔ ۱۸۲۷، وضعیتش را با وضعیت «نوآموز جادوگری» مقایسه کرد که «مشغول ادبیات جهانی‌ای است که به‌سوی او جاری می‌شود، گویا می‌خواهد او را در خود غرقه سازد.» گوته در تأکیدش بر آنکه ادبیات سرمایهٔ مشترک نوع بشر است، ندایِ هردر را منعکس می‌کند، تأکیدش بر آنکه ادبیات در تمامی مکان‌ها و تمامی زمان‌ها ظاهر می‌شود. گوته در مکالمه‌ای با اکرمن در ۳۱ ژانویهٔ ۱۸۲۷ بر این مطلب پافشاری کرد که «امروزه ادبیات ملی چندان واجد معنا نیست، اینک عصر ادبیات جهانی است و همگان باید بر شتاب‌بخشیدن به این روزگار تلاش کنند» اریش اوئرباخ نظیر همین ایده را در ذهن می‌پروراند هنگامی که می‌نویسد: «ادبیات جهانی صرفاً به آنچه رایج و بشری، به معنای دقیق کلمه است، ارجاع نمی‌دهد، بلکه بیشتر منظورش جفت‌گیریِ متقابل امر چندگونه است. این عنوان felix culpa تفکیک نوع بشر را درون خاک فرهنگ‌ها درنظر دارد.» درضمن ادوارد سعید ربط و نسبت این ایده را، که توسط گوته و اوئرباخ مطرح شد، به ما گوشزد می‌کند: «ضرورت عمده برای آن نوع فهم فلسفی که اوئرباخ و متقدمانش دربارهٔ آن صحبت می‌کردند و می‌خواستند به فعل درآورند، فهمی بود که به گونه‌ای همدلانه و ذهنی به زندگی متنی نوشته شده وارد شد، آن هم از نظرگاهی که توسط زمان و مؤلفش دیده می‌شود. لغت‌شناسی‌ای که به واژهٔ Weltliteratur اعمال شد،

---

1. Thesaurus

2. Adolph Friedrich Carl Streckfuss

درگیر روحیه‌ای عمیقاً اومانیستی بود که با گشاده‌دستی، و اگر مجاز به کاربرد این کلمه باشم، مهمان‌نوازی‌ای بود که از بیگانگی و خصومت نسبت به زمان دیگر و فرهنگی متفاوت به دور بود. از این رو ذهن مفسر، فعالانه مکانی در آن می‌سازد برای یک «دیگری» بیگانه و همین ساخت خلاقانهٔ مکانی برای آثار ادبی، که از جهاتی بیگانه و دورند، مهم‌ترین جنبهٔ رسالت مفسر است.»

دقیقاً همین استعداد «ساخت مکانی برای دیگری» است که وضعیتی یگانه را برای هدایت در میان نویسندگان ایرانی هم‌عصرش مهیا می‌سازد. بی‌شک هدایت، در میان نویسندگان ایرانی، مدرن‌ترین بود. بااین‌حال از نظر هدایت، مدرنیته صرفاً مسئلهٔ عقلانیت علمی یا تقلیدی خالص از ارزش‌های غربی نبود. شاید همین دلیل اصلی سرباززدن هدایت از مشغولیت در فعالیت‌های سیاسی میان دوستان کمونیستش باشد. شاید با خواندنِ آثار هدایت و مطالعهٔ زندگی‌نامه‌اش بتوان گفت که از نظر او مدرن‌بودن نوعی «flanerie» (پرسه‌زنی) در بافت وجودی یا اگزیستانسیال مدرنیته بود. هدایت «فلانور یا پرسه‌زن ایرانی» مدرنیته است. کسی که تغییر سریع جهان را دید و این تغییر را با تجربهٔ زمان حال درآمیخت. با هدایت لحظهٔ زیستهٔ[1] مدرنیته با تجربهٔ روایت‌پذیر[2] درهم جوش می‌خورند. در آثار هدایت، تجربهٔ مدرنیته به لحظه‌ای زیسته شده و تجربه‌ای قابل نقل بدل می‌شود. به عبارت دیگر، هدایت نه‌تنها به مدرنیته نظر دوخت، بلکه توسط آن نیز دیده شد. مدرنیته خانه‌ای جدید برای او ظاهر ساخت، آن هم نه‌فقط به‌عنوان مکانی برای اقامت، بلکه به‌عنوان نقطهٔ گذر از جهان کهن به جهانِ نو.

پاریس امور فراوانی را به نویسندهٔ مدرنی چون هدایت ارائه می‌کند، به همان‌گونه که بافتِ شهریِ اندیشه برای نویسندگانی نظیر بنیامین و همینگوی بوده است. همان‌گونه که همایون کاتوزیان به‌صراحت خاطرنشان می‌کند: «آنجا (برای هدایت) چیزهای زیادی برای خواندن و دیدن وجود داشت، و روشنایی‌های شهر [پاریس] بسیار درخشنده‌تر از روشنایی‌های تهران بوده است و کافه‌ها، میعادگاه اعجاب‌آوری به او و دوستانش هدیه کردند.» نقش هدایت در مقام «فلانور» هم حس

---

1. Erlebnis
2. Erfahrung

و معنایی از نقادی اجتماعی و هم وجهی ماتم‌زده یا مالیخولیایی و بدبینی‌ای زهردار بدو بخشید. تمامی این جنبه‌ها در او هجوی شوخ و کلبی‌مسلکیِ گزنده‌ای ایجاد کرد که غالباً می‌توان آن‌ها را در آثار ادبی‌اش یافت.

بنا به نظر کاتوزیان «هدایت هیچ‌گونه همدردی خاصی با سوژه‌های نوشتارش نشان نمی‌دهد. او دربارهٔ زندگی مردم عادی می‌نویسد، و نه برای آن‌ها. در هر صورت، رد و نشانه‌های مستمر نکوهش در آن وجود دارد، که بیشتر آنها بر سر دیدگاه‌های مذهبی و اعمال خرافی آنان فرو می‌بارند.» چنین حس یأسی در نویسنده‌ای چون هدایت کاملاً قابل درک است، در نویسنده‌ای که با دیدهٔ تحقیر، هم به روشنفکران و هم به مردم عادی روزگار خویش می‌نگریست. طرد ادبیات تثبیت‌شده و گروه‌های سیاسی ایران با حس بیزاری نسبت به کل جامعهٔ ایران کامل گشت. چنین گرایشی را در دوتا از نامه‌های هدایت می‌یابیم. در اولین نامه، که خطاب به یک متخصص چک ادبیات فارسی است، می‌گوید: «هر کسی سعی می‌کند زندگی‌اش را با پیشه‌ای سر کند، مثلاً یکی کمان ابروی راهبه‌ای را می‌کشد، خب، دیگری اشعار سنتی را از بر می‌کند، و یکی دیگر نامه‌های پراکنده می‌نویسد، و تا آخرین روزهای زندگی‌اش از کاری که کرده لذت می‌برد.» دومین نامه که هدایت برای دوستش مجتبی مینوی در فوریهٔ ۱۹۳۷ فرستاده، دوباره ناخرسندی‌اش را از سنت‌گرایی و تاریک‌اندیشی ایرانیان طبقهٔ متوسط تشریح می‌کند. هدایت می‌گوید: «از فکر بازگشت به کشور مشدی‌تقی و مشدی‌نقی چندشم می‌شود و نوعی بغض قدیمی را در گلویم می‌فشارد.»

با ملاحظهٔ این نامه‌ها به ضرس قاطع می‌توان به این نتیجه رسید که مدرنیسم هدایت نظیر مدرنیسم بسیاری از معاصرانش چون تقی‌زاده و فروغی، امیدوار و آینده‌محور نیست. امید و هدف فروغی ایجاد شرایط باثبات برای عملی‌ساختن اصول مدرن و لیبرال در ایران بود، آن هم با متمرکزکردن تقلاهایش بر «اصلاح از بالا». فروغی به منظور تحقق این اهداف تلاش کرد نه‌تنها بر کنش‌های سیاسی رضاشاه (۱۹۲۱ـ۱۹۴۲) تأثیر بگذارد ــ آن هم از طریق مشغول‌شدن در شاخه‌های متفاوت حکومت ــ، بلکه می‌خواست با معرفی ایده‌ها و افکار فلسفی، اقتصادی و سیاسی مدرن به ایرانیان از طریق ترجمه‌ها، سخنرانی‌ها و نوشته‌ها به این مهم

برسد. سلطنت رضاشاه بر خود نشان مجموعه‌ای از تغییرات فاجعه‌بار در ایـران را دارد. تأثیرات غرب، که از طریق نخبگان سیاسی و فرهنگ قاجار کم‌کم وارد شـده بود، سرانجام در کوشش‌های افرادی چون فروغی بـه ثـمر رسـید. ایـن کـوشش‌ها بخشی از ابعاد مؤثری بود که باید به‌عنوان تغییرات انقلابی توصیف شود. آرمانی که زیربنای چنین آرمان‌های انقلابی را تشکیل می‌داد، وقف کامل و تام خویش به اصل مدرنیته از طریق شکست قدرت کلیت‌گرای مذهب و اقتباس سریع عقلانیت ابزاری بود. با این حال، پذیرش ارزش‌های مدرن از طرف فروغی، با اعتقادی عـمیق بـه ارزش‌های فرهنگی و معنوی ایران همراه بود. قصد او ایجاد حکومتی قوی و مرکزی بود که قادر به مقاومت در برابر استیلای بیگانه و مدرن‌کردن جامعهٔ ایـران، بـدون به‌کارگیری زور باشد. فروغی، نظیر بسیاری از روشنفکران مدرنیست نسل خودش، رضاشاه را به‌عنوان رهبری فرهمند یا کاریزماتیک درنظر می‌گرفت که به وضـعیت آشوبناک ایران پس از جنگ جهانی پایان می‌دهد. فروغی برای تحقق چنین هدفی، از برنامهٔ اصلاح یا رفرم گسترده‌ای پشتیبانی می‌کرد که توسط رضاشاه بنیان شده بود. فروغی این پشتیبانی را در طول دو دورهٔ نخست‌وزیری‌اش ادامه داد. اگرچه حرفهٔ سیاسیِ فروغی سال‌ها پیش از سربرافراشتن رضاشاه شروع شد، یعنی با بنیادنهادن اولین لژ رسمی فراماسون در ایران که «Le Reveil de la Iran» (لُژ بیداری ایرانیان) نامیده می‌شد، و او عنوان مرشد اعظم[1] را در آن داشت. فـروغی نـیز نـظیر مـیرزا ملکم‌خان، که قبل از او بود، اعتقاد داشت فراماسونری نهادی است که خود را وقفِ اهتمام به انتشار آرمان‌های مدرنیته در ایران کرده است، از طریق جهانشمول‌کردن و ارتقای اصول غربی آزادی، آموزش و سکولاریسم. به‌عبارت دیگر، هـدف اصـلی فروغی، آشناساختن جوانان ایران با عقلانیت غربی و به فکر واداشتن‌شان دربـارهٔ سرنوشت حاشیه‌ای خود آنها بود. درواقع، گویا روشنفکرانی چون فروغی امیدوار بودند که اصلاحات ضروری در ایران را سبب شوند، آن هم به‌وسیلهٔ آموزش جوانان ایرانی با دورنمای فلسفیِ مدرنیته که شالوده‌اش بر گسترهٔ پهناوری از مـعرفت بـه سیاست، اقتصاد، علم و فرهنگ بود. فروغی کاملاً می‌دانست که مدرنیته با تأکید بر

1. Grand Master

عقل و ابرام فلسفی سوژه بر خویشتن آغاز شد. ترجمهٔ او از دکارت و پافشاری‌اش بر مثل مشهور دکارت یعنی «cogito ergo sum» (می‌اندیشم پس هستم)، از نظر او راهی بود برای بخشیدن جایگاه محوری به مفاهیم عقل و عقلانیت در جامعهٔ ایران، بدان حد که هر چیز ورای دسترسی عقل به‌عنوان امری نامربوط تلقی شود. ایمان فروغی به ارزش‌های مدرن و عقلانیت علمی مطلق بود. با این حال، او از معدود روشنفکران ایرانی آن زمان بود که علناً در پی تعادلی رضایت‌بخش مابین ناسیونالیسم ایرانی و اومانیسم غربی بود.

اما هدایت از تأیید سیاست‌های رضاشاه به دور بود، درحالی‌که سعی می‌کرد به شیوهٔ خودش تعادلی فردی را میان احساسات ایران‌دوستی و مدرنیسم سکولارش بیابد. بی‌شک مدرنیسم سکولار هدایت خصومتی واضح را با هرگونه شکلی از ناسیونالیسم و تنگ‌نظری و استبدادِ[1] حاضر در میان ایرانیان و سیاست غربی به‌همراه داشت. او از همان سال ۱۹۳۷، نسبت به روان‌شناسی اقتدارگرای دیکتاتورهایی چون هیتلر و گوبلز کاملاً آگاهی داشت و منتقد آن بود، چنان که به مینوی نوشت: «تو هم داری حرف‌های بقیه را قرقره می‌کنی، این که فقط چون گوبلز، هیتلر را به‌عنوان نابغهٔ تمام دوران‌ها توصیف می‌کند، همه باید این حرف را باور کنند و به تحسین هیتلر بنشینند. اما به‌نظر من، باید به صورت گوبلز و هیتلر، هر دو تف کرد.» نفرت[2] طبیعی هدایت از انواع ایدئولوژی‌ها، و درضمن گرایش انتقادی‌اش نسبت به خصایل یا چهره‌های کاذب عقلانیت مدرن در نزد جامعهٔ ایران (که نمونه‌اش حزب توده بود)، هدایت را نسبت به فعالیت سیاسی دلسرد کرد. درنتیجه، او به چهرهٔ تبعیدیِ جماعت روشنفکر مدرن ایرانی بدل شد، و همان‌گونه که از تمامیِ اشکال ایدئولوژی و اقتدار بریده بود، به‌عنوان «فلانور»ی منزوی و مطرودی بی‌پروا در میان معاصرانش ظاهر شد؛ در میانِ همان کسانی که یا هواخواه استالین و اتحاد جماهیر شوروی بودند یا دنباله‌رو رضاشاه. گرایش تبعیدی هدایت به‌مثابه نوعی بی‌خانمانی ظاهر می‌شود، اما در عین حال گویای فردی است که مرزها را

1. illiberalism

2. degout

درمی‌نوردد و فضایی آستانه‌ای[1] را اشغال می‌کند که میانجی میان فرهنگ‌های متفاوت است. مدرنیسم سکولار و «فلانوربودنِ» تبعیدیِ هدایت اغلب در آثار ادبی‌اش پژواک می‌یابند. این عناصر عمدتاً در رمان **بوفِ کور** او به گونه‌ای واضح حاضرند، جایی که او تصویری از خصایل شخصیتی معاصران ایرانی‌اش را ترسیم کرده. آن‌ها را به‌عنوان «رجاله‌ها» توصیف می‌کند. قطعه‌ای که در زیر می‌آید، مثالی از اقدام جسورانهٔ تجربهٔ تبعیدی هدایت است که شکلی از بوطیقای نقادی را به‌کار می‌گیرد. راویِ **بوفِ کور** می‌گوید: «حس کردم مثل این که جهان برای کسانی مثل من ساخته نشده بود. برای دسته‌ای از مردم گداصفت، بی‌حیا و بی‌چشم‌ورو، فضل‌فروش، جانی و سیری‌ناپذیر خلق شده بود، برای ساکنانی که به جهان می‌خوردند، و کسانی که شوکت زمین و آسمان‌ها را تملق می‌گفتند و گدایی می‌کردند درست مثل سگ گرسنه‌ای که برای تکه‌ای استخوان، جلوی دکان قصابی دمش را تکان می‌دهد....» این قطعه به دور از اعتقادات اگزیستانسیالیستی‌ای است که منتقدان ادبی ایران در مجال‌های متفاوت به آن اشاره می‌کنند، بلکه دو جنبهٔ مهم را تصدیق می‌کند که با گرایش‌های مدرنیسم انتقادی و بدبینیِ سکولار هدایت در ارتباط است. از یک طرف، می‌توان با خواندن آثار هدایت به این نتیجه رسید که او نه‌فقط نویسنده‌ای غیرایدئولوژیک، بلکه اساساً نویسنده‌ای ضدغایت‌گرا است. از این منظر، هدایت به کافکا شباهت می‌برد. هدایت با انتخاب کافکا به‌عنوان نویسندهٔ مدرن محبوبش، به‌روشنی خود را از روشنفکران کمونیست ایرانی متمایز می‌سازد، یعنی از همان کسانی که عموماً کافکا را نویسنده‌ای غیرانقلابی و منحط قلمداد می‌کنند. به‌عبارت دیگر، فلسفهٔ وجودی هدایت بیشتر در سبکی کافکایی عرضه و بیان می‌شود تا اینکه در چارچوب‌های اگزیستانسیالیستی. هدایت با نوشتن **پیام کافکا** در ۱۹۴۸ (آخرین اثر منتشرشده‌اش) فلسفهٔ خود را در باب انسان و زندگی به‌عنوان نوعی بدبینی سکولار شرح و بسط می‌دهد: «جهانی که در آن جایی برای خدا نیست ــ جهانی از هیچی» بنا به‌نظر هدایت، کافکا نویسنده‌ای اصیل با ایده‌ای بدیع است: «نویسندگان اندکی هستند که فکر، مضمون با نگرشی بدیع خلق می‌کنند

1. liminal

و علی‌الخصوص، نگرشی کاملاً جدید به مسئلهٔ وجود ارائه می‌کنند که پیش‌تر بدان اندیشیده نشده است. کافکا سرآمد چنین نویسندگانی است.» از طرف دیگر، مدرنیسم انتقادی هدایت قوی‌ترین دلیل در پس طرد هجوآلود اروپاگرایی جعلی ایرانیان است. هدایت برعکس بسیاری از نویسندگان ایرانیِ مدرنِ عصر خودش، نویسنده‌ای ضد پوپولیست (ضد عوام‌گرایی) بود. بی آن‌که ضرورتاً محافظه‌کار باشد. همان‌گونه که کاتوزیان به‌درستی نشان می‌دهد: «حداقل طبقهٔ اجتماعی هدایت مطلع و فرهیخته بود، و با درنظرگرفتن تمام جوانب، پیچیده‌ترین طبقه در میان تمامی گروه‌های تثبیت‌شدهٔ اجتماعی بود، حتا می‌شود گفت سهم عمده‌ای در تحقیر و تقبیح هدایت [نسبت به مردم] داشت. ولی یک تاجر بازاری معمولی تقریباً نمایانگر تمامی چیزهایی است که برای شعور اجتماعی، فرهنگی و ذهنی او آزارنده بود؛ یعنی همان طبقهٔ عمدتاً سنتی پول‌پرستان حرفه‌ای که چندان چیزی از ادبیات نمی‌دانستند و فاقد ظرافت مدرنیستی و ملی بودند، و به شیوه‌ها و حالات سنتی قدیمی می‌نگریستند و رفتار می‌کردند.»

درواقع، هدایت بصیرت انتقادش را از گرایش‌های اجتماعی و فرهنگی ایران در یکی از مشهورترین آثارش، ***حاجی‌آقا*** بیان (و در شخصیتِ تاجری سنتی نمادپردازی) می‌کند: «حتا اگر دورادور خودت دیوار چین بکشی، خواهی فهمید که دنیا برایت خیلی سریع تغییر می‌کند... همهٔ چیزهایی که باهاش سروکار داری، مستراح و آشپزخانه و رختخواب است... هیچ وقت در زندگی‌ات مالک یا ناظر چیزی زیبا نیستی، وحتا اگر باشی نمی‌توانی متوجهش بشوی. هیچ منظرهٔ زیبایی نظرت را جلب نمی‌کند، هیچ نقاشی قشنگ یا موسیقی الهام‌بخشی هیچ‌گاه تأثیری قدرتمند بر تو نمی‌گذارد... تو چیزی جز زندانی شکم و پایین آن نیستی. برای جهان، زندگی تو معنایی کم‌تر از معنای خوک یا میکروب طاعون دارد. هر روزی که سه یا چهار هزارتومن دیگر بدزدی برایت عید است.» همان‌طور که واضح است، هدایت به‌روشنی از تجربهٔ مدرنیتهٔ خویش به‌عنوان لحظه‌ای زیسته شده آگاه است، آن هم در تضاد با تجربهٔ سنت‌های ایرانی‌ای که با بی‌رحمی به نقدشان می‌پردازد. به‌عبارت دیگر، هدایت در جست‌وجوی هم‌آمیزیِ تجربهٔ شخصی‌اش از مدرنیته با گرایشی انتقادی به سنت بود. این موضوع به ما یادآور می‌شود که درک شخصی هدایت از

تجربهٔ مدرن متفاوت از تجربه‌ای است که نسل‌های روشنفکران ایرانی پیش و پس از جنگ جهانی دوم به آن تن دادند. تجربهٔ هدایت از مدرنیته، برخلاف تجربهٔ روشنفکران تکنوکرات و طلایه‌دار، اکتشافی غیرآرمانشهرانه از جاه‌طلبی‌های تجربهٔ مدرن است. باری دیگر، کافکا است، که بنا به نظر هدایت، از خلال تخیل دیالکتیکی‌اش، به بهترین شیوه، جاه‌طلبی‌های مدرنیته را بیان می‌کند: «آن‌چه در خواندن آثار کافکا، تنش ایجاد می‌کند این واقعیت نیست که او را می‌توان به شیوه‌های متفاوت تفسیر کرد. بلکه به این خاطر است که در هر مقوله‌ای احتمال رمزی امر منفی به اندازهٔ امر مثبت وجود دارد... معرفت قدمی است که هم‌زمان به زندگی جاودان و مانعی برابر آن رهنمود می‌شود.» این امر در آثار خودِ او هم صادق است: هر چیزی مانعی است، اما می‌توان به‌عنوان قدمی در نظرش گرفت.

این آخرین گام در تجربهٔ هدایت از مدرنیته را باید در چارچوب تمایلش به مرگ فهمید. هدایت، از طریق خودکشی‌اش محدوده‌های تجربه را گسترش بخشید، همان‌گونه که در مدرنیته تجربه تا بدان‌جا کشانده شد که خود مفهوم مدرنیته به خطر افتاده است. تجربهٔ ادبی هدایت از مدرنیته صرفاً شرح و تفصیلی از اضطراب و اندوه نیست، بلکه بیان حالت هنرمندی قهرمان است که در خلال مدرنیته می‌زید، آن هم با بخشیدن وزنی از تجربه به آن. هدایت با کشاندن بدبینی سکولارش تا محدوده‌های آن، به تجربه‌اش از مدرنیته امکان داد که میان گذشتهٔ ما و آیندهٔ ما معلق باشد.

فردیت، دانشگاه و فلسفه

صحبت امروز من در مورد دانشگاه و فلسفه است. بسیاری از حاضرین در جلسه ممکن است به غلط تصور کنند که موضوع بحث تدریس فلسفه در دانشگاه است، ولی در واقع سخن من در مورد رابطهٔ دانشگاه و فلسفه است، یعنی توجه به جوهرِ فلسفی نهادی تحت عنوان دانشگاه. از این رو می‌توان گفت که دانشگاه و فلسفه پیوندی دیرینه دارند و این ارتباط هستی‌شناختی و شاید بهتر است بگوییم پدیدارشناختی (به معنای هگلی) میان دانشگاه و فلسفه از بدو پیدایش هر دو این نهادها وجود داشته است.

بنیان‌گذاران یونانی فلسفه به‌خوبی می‌دانستند که فلسفه برای زنده‌ماندن و بهتر عمل‌کردن محتاج به فضایی فرهنگی و آموزشی است که محل بحث و گفت‌وگو باشد. در آتن قرن پنجم قبل از میلاد، آگورا[1] گستره همگانی بود که در آن فیلسوفان سوفسطایی و سقراط با یکدیگر در مورد مباحثی چون حقیقت، زیبایی و عدالت به بحث می‌نشستند. ولی سقراط و سوفسطاییان فقط در مقام فیلسوف این بحث و گفت‌وگو را نداشتند، بلکه به‌خوبی می‌دانستند که در مقام شهروندانی آتنی در آگورا

1. Agora

فعالیت می‌کنند. احترام سقراط به قوانین آتنی موجب شد که او نوشیدن جام شوکران را بر فرار از زندان ترجیح دهد و این موضوع را می‌توان به‌خوبی در مکالمات افلاطون دید. اکنون، زمانی‌که آکادمی افلاطون را در نظر می‌گیریم، متوجه می‌شویم که این مدرسه که در باغ‌های آکادموس قرار داشت اجتماعی زنده بود، یعنی تنها نهادی بود که در آن افراد علاقه‌مند به فلسفه می‌توانستند به‌طور کامل قابلیت‌های روحی و عقلی و اخلاقی خود را متحقق سازند. نویسنده کتاب پایده‌یا می‌نویسد آکادمی «قدرت لوگوس» بود، یعنی آنجا که لوگوس به منزلهٔ عقل شکل می‌یافت و تداوم پیدا می‌کرد. او در همان کتاب اضافه می‌کند که «مکالمات افلاطون بازتابی از تحقیقات علمی و تعلیمات فلسفی آکادمی هستند.» پس همان‌طور که می‌بینم، سنت دانشگاهی و سنت فلسفی هیچ‌گاه رقیب یکدیگر نبوده‌اند بلکه همواره یکدیگر را تکمیل کرده‌اند. به همین جهت، فلسفه در نهادهایی چون آکادمی، لیسه و در دانشگاه‌هایی چون پادووا، بولونیا[1]، سوربون و آکسفورد شکل گرفته است.

اکنون اگر به مفهوم دانشگاه و ریشهٔ لاتینی آن بپردازیم می‌بینیم که دانشگاه ترجمهٔ فارسی واژه انگلیسی university و کلمهٔ فرانسوی université است که خود مشتق از ریشهٔ لاتینی universitas به معنای وحدت، یگانگی و گسترهٔ همگانی است. همچنین دو واژهٔ universalitas به‌معنای کلیت و universalis به معنای جهانی و عالمگیر نیز از همین ریشه مشتق می‌شوند. زمانی‌که ما به رابطهٔ میان این سه مفهوم universality، university و universitas توجه می‌کنیم، می‌بینیم که هدف از ایجاد نهادی تحت عنوان دانشگاه در اروپای قرون وسطی، پیدایش جامعه‌ای از محققان است که در جست‌وجوی دانش کلی جهانی هستند. از آنجا که university در ارتباط مستقیم با واژهٔ universitas است، بنابراین مسئلهٔ اصلی رسیدن به وحدتی در کثرت است. بدین‌گونه، اساتید و دانشجویان اولین دانشگاه‌های اروپا (ازجمله بولونیا که چند سال قبل از سوربون در سال ۱۱۹۰ تأسیس شد) می‌کوشیدند تا از طریق آموختن دانش‌های گوناگون به جهان‌بینی‌ای فلسفی دست یابند. این جهان‌بینی فلسفی به معنای جست‌وجوی ارزش‌های کلی و جهانی‌ای بود که در دورهٔ

---

1. Bologna

اول پیدایش دانشگاه‌ها در اروپا وجود داشت. با شکل‌گیری فکر مدرن این ارزش‌های کلی نیز به‌تدریج محتوایی سکولار و علمی یافتند (Scientificum Scholarium) و از محتوای دینی (Sacerdotium Scholarium) کاسته شد. بدین‌گونه، تاریخ دانشگاه را می‌توان با فرآیند تاریخی شناخت در غرب همسان دید، فرآیندی که با روند حقیقت‌جویی و پیکار برای آزادی همراه بوده است. به‌عبارت دیگر، دانشگاه همیشه در دوره‌های تاریخی گوناگون محور اصلی حرکت پدیدارشناختی آگاهی در گسترهٔ همگانی بوده است. از این رو، دانشگاه همواره در مرکز جامعهٔ مدنی قرار داشته و در کنار یا در برابر نهاد مدرن دولت، به‌عنوان یکی از نهادهای کلیدی گسترهٔ همگانی عمل کرده است. دانشگاه نه‌تنها فضای برخورد عقاید و رویارویی اندیشه‌ها بوده، بلکه به پیشرفت عقلانیت و رشد اندیشهٔ انتقادی نیز کمک کرده است. بدین عبارت، دانشگاه به منزلهٔ نهادی فلسفی، حوزه‌ای برای زندگی در حقیقت و برای حقیقت بوده و هست.

زمانی که ما از دانشگاه صحبت می‌کنیم، اشاره به گسترهٔ همگانی داریم که فضای جمعی فردیت‌های گوناگون است، یعنی گسترهٔ سوژه‌های خودآگاه که با یکدیگر در بحث و گفت‌وگو قرار می‌گیرند. بنابراین دانشگاه فضایی «معنوی» است که در آن ذهن از وضعیت طبیعی خود خارج می‌شود. به‌عبارت دیگر، خودآگاه‌شدن (یعنی امری که در دانشگاه‌های جهانی برای دانشجویان اتفاق می‌افتد) فرآیندی معنوی است، نه طبیعی. خودآگاه‌شدن یعنی آگاهی از آزادی فکر یافتن و این آزادی اندیشه قبل از اینکه محتوایی سیاسی داشته باشد، دارای ماهیتی پدیدارشناختی است. پس دانشگاه فضای خودآگاهی است یعنی حوزهٔ آموزش و تعلیم‌یافتگی فرهنگی سوژه. در اینجا من دو کلمه «فرهنگ» و آموزش» را در قالب هگلی آن به‌کار می‌برم. هگل از کلمه Bildung استفاده می‌کند که همزمان دربرگیرندهٔ دو مفهوم «فرهنگ» و «آموزش» است. Bildung با توان فلسفی‌ای همراه است که در جست‌وجوی ایجاد فضای روشنفکری در جامعه است، یعنی فرآیند تجربهٔ آموزشی سوژه از شناخت. شاید بتوان گفت که ضرورت وجود دانشگاه ایجاد این تجربهٔ آموزشی از شناخت است. در اینجا «تجربه‌کردن» به معنای «به تحقق رساندن چیزی» است. فرد (استاد یا دانشجو) در دانشگاه بخشی از فردیت خود را به تحقق می‌رساند، زیرا او خود هم فاعلی است که می‌شناسد و هم به‌نوعی موضوع شناخت خویش است. «من» دانشگاهی یک

«من» شناسنده است، ولی همزمان یک «من» مشاهده‌شده نیز می‌باشد. او سوژه‌ای است که با شناختن دانش‌ها و علوم گوناگون به مفهوم «خود» دست می‌یابد، ولی همزمان با مفهوم شناخت نیز آشنا می‌شود. شاید از این نظر بتوان گفت که دانشگاه دارای جوهری پدیدارشناختی است، زیرا در دانشگاه موضوع شناخت کلیت شناختن است و نه‌فقط آنچه که به صورت جزئی می‌شناسیم. پس به عبارتی جوهر فلسفی دانشگاه ما را در جزئیت به کلیت عبور می‌دهد. این کلیت همان واژهٔ universitas است.

از این رو، دانشگاه فضایی است که به بهترین شکل ارتباط میان ذهنی[1] را ایجاد می‌کند و پرورش می‌دهد، زیرا سوژه‌های خودآگاه را در بحث و گفت‌وگو با یکدیگر قرار می‌دهد. به همین جهت اندیشه در مورد دانشگاه به معنای تفکر در مورد جوهر و عملکرد گسترهٔ همگانی است. ***گسترهٔ همگانی بنا به تعریف فضای عمومی ایجاد شده و پرورش آراء و عقاید است*** و دانشگاه محور فرهنگی این تعلیم‌یافتگی است. دانشگاه‌ها همواره یکی از محورهای کلاسیک زندگی روشنفکری بوده‌اند، زیرا عملکرد آنها در چارچوب انتقال فرهنگ از نسلی به نسل دیگر صورت گرفته است. همچنین می‌توان اضافه کرد که دانشگاه‌ها فضاهایی هستند که در آنها جغرافیای اندیشه طراحی می‌شود. روشنفکران دانشگاهی طراحان نقشه‌های فکری‌ای هستند که پارادایم‌های اصلی عقلانیت و مدنیت را در جامعه شکل می‌دهند. دانشگاه نه‌تنها نهادی است که بر مبنای توافق اخلاقی و مدنی قرار گرفته، بلکه به‌مراتب مهم‌تر از آن، نهادی است که با پرورش قوهٔ داوری شهروندان دانشجو، اخلاق مدنی را در جامعه توسعه می‌دهد. این قوهٔ داوری، داوری انتقادی است که دارای جوهری فلسفی است. پس می‌توان نتیجه گرفت که دانشگاه فضای مدنی است که در آن افراد اخلاق شهروندی را می‌آموزند و به این مسئله پی می‌برند که چگونه می‌بایستی به تفاوت‌ها احترام گذاشت. این تفاوت‌ها را دانشجویان می‌توانند در وجود افراد گوناگون و عقاید مختلف و حتی دانشکده‌های متنوع در حوزهٔ دانشگاه ببینند. در اینجا می‌توانیم به واژهٔ universitas بازگردیم و به این مطالب توجه داشته باشیم که

1. intersubjective

دانشگاه چگونه در معنای اصلی‌اش فضای کثرت‌گرایی است. به‌عبارت دیگر، دانشگاه در ضمن اینکه گستره‌ای است که در آن همگان هدفی واحد دارند (یعنی آموختن فرهنگ و دانش و از همه مهم‌تر شرکت در روند اجتماعی‌شدن) در عین حال فضایی است که به اساتید و دانشجویان می‌آموزد که به شیوه‌های گوناگون بیاندیشند. از این رو می‌توان گفت که دانشگاه نهاد ایجاد اندیشه است و بدون بسط جوهر فلسفی دانشگاه به منزلهٔ کلیتی کثرت‌گرا، توسعه و گسترش مفهوم گسترهٔ همگانی در جهت پرورش اندیشهٔ دموکراسی امری غیرممکن است.

فلسفیدن یعنی جست‌وجوکردن حقیقت؛ حقیقتی که هیچ‌گاه به آن دست نمی‌یابیم، ولی همیشه آن را به منزلهٔ افقی آتی در برابر چشمان خود داریم. رفتن به دانشگاه و تدریس یا تحصیل در این فضای اجتماعی اعتقاد داشتن به وجود چنین افقی است که همواره ما را از روزمرگی و برخورد بلاواسطه با واقعیت دور می‌کند و به درجه‌ای از خودآگاهی فلسفی می‌رساند. بی‌شک می‌توان به این افق امیدوار نبود، ولی حتی اگر ما هم امید خود را از دست داده باشیم، فلسفه از خود ناامید نخواهد شد. تا زمانی که اندیشهٔ فلسفی، یعنی شوق و اشتیاق به پرسش‌کردن وجود دارد، نهادی چون دانشگاه نیز وجود خواهد داشت، زیرا دانشگاه محل ایجاد پرسش‌های انتقادی و انتقال آن به افراد جامعه است. همچنین آنجا که نقد و پرسش هست، جزم‌گرایی شکست می‌خورد، زیرا در صورتی که دانشگاه تبدیل به نهادی ایدئولوژیک شود، تمامی جوهر فلسفی خود را از دست می‌دهد. از این رو افول معنای فلسفی دانشگاه به‌منزلهٔ انحطاط گسترهٔ همگانی و اخلاق مدنی است. باید به این امر توجه داشت که در تمامی کشورهای متمدنِ جهان که امور اجتماع بر مبنای منطق و عقلانیت پیش می‌رود، دانشگاه نهاد پیشبرد عقل و تولید نخبگان است. اگر بی‌عقلی، جهل و لمپنیسم بر این نهاد چیرگی یابد، این فقط دانشگاه نیست که از هدف فلسفی خود دور می‌شود، بلکه تمامی جامعه است که به‌طرف دروغ و تباهی و فساد اندیشه کشیده می‌شود. شاید به همین جهت بتوان گفت که بحران دانشگاه بحران کلیت است و اگر همچون هگل قبول داشته باشیم که عنصر اصلی فلسفه مفهوم کلیت است، بنابراین بحران دانشگاه قبل از هر چیز بحرانی فلسفی است و نه سیاسی. به عبارت دیگر، راه‌حل بحران دانشگاه طرح پرسش فلسفی است و نه

نسخه‌پیچی سیاسی و ایدئولوژیک. دانشگاه می‌بایستی شایستهٔ اندیشهٔ فلسفی باشد، یعنی می‌بایستی فلسفه را به‌دست آورد و به همین دلیل تنها چاره، پرسش در مورد جوهر دانشگاه است. مسلم اینکه آکادمیسم خشک و بی‌محتوا دانشجویان را به عمل اندیشیدن و فکرکردن دعوت نمی‌کند. پس طرح پرسش فلسفی در دانشگاه مستلزم ایجاد حرکت در درون جوهر آموزشی و فرهنگی است. یعنی ایجاد حرکتی هستی‌شناختی که به کلیت جهان بیاندیشد و خود را از وضعیت پیرامونی‌ای که در آن زندانی شده خلاصی دهد. همچنین ایجاد حرکتی پدیدارشناختی که فرآیند تجربهٔ آگاهی از شناخت را جایگزین مدرک‌پرستی کند. و مهم‌تر از همه ایجاد حرکتی ذهنی که اندیشهٔ «جهانی‌بودن» را در کنار مکانیسم‌های «جهانی‌سازی» قرار دهد. زیرا دانشگاه فضایی است که در آن افراد به صورت کلی و جهانی می‌اندیشند. در غیر این‌صورت هیچ دانشگاهی قادر نیست که در روند جهانی‌سازی اقتصاد، سیاست و فرهنگ جامعه خود شرکت فعال داشته باشد.

اکنون پرسش اصلی این است که چگونه می‌توان در چارچوب دانشگاه پرسش‌های فلسفی طرح کرد و مهم‌تر اینکه چگونه می‌توان از طریق فلسفه در مورد ماهیت دانشگاه به پرسش پرداخت؟ شکی نیست که وظیفهٔ فلسفی، اخلاقی و مدنی فلاسفه پرسش‌کردن است. این پرسش به صورتی کثرت‌گرا انجام می‌گیرد، زیرا فلسفه زمینِ حاصل‌خیز کثرت‌گرایی است و ویژگی گفتمان فلسفی در این است که به هیچ گفتمان نهادینه‌شده‌ای تقلیل نمی‌یابد. زیرا همواره در جست‌وجوی حقیقت و کلیت است و تمامی گفتمان‌های اجتماعی را به پرسش می‌گذارد.

بدین‌گونه، فلسفه با گفتمان‌های دیگر قابل مقایسه نیست، زیرا گفتمانی است که همیشه فراسوی خود می‌رود. فلسفه به معنای دگراندیشی است و فیلسوفان دگراندیشان جهان ما هستند.

دگراندیشی به معنای ایجاد حرکت در هستی‌شناسی موجود است و بی‌حرکت‌ترین فیلسوفان هم حرکت اندیشه و منفیت را می‌طلبند، زیرا در جست‌وجوی ایجاد بحران در مفاهیم و معیارها هستند. ایجاد بحران یعنی نگاه و بررسی انتقادی به مفاهیم، واژه‌ها، نگرش‌ها و نهادهای جاافتاده و درونی‌شده که بوی کهنگی و فرسودگی می‌دهند. همچنین ایجاد بحران یعنی رویارویی با چالش‌هایی

که جهان در جلو پای فیلسوفان قرار می‌دهد. پس ایجاد بحران خود نوعی حل بحران است و فلسفه به دنبال از میان‌برداشتن جزم‌ها همراه با حفظ تاریخ اندیشه است. فیلسوف توانایی فاصله‌گرفتن و از دورنگریستن به واقعیت را دارد، زیرا همواره تعهدی فلسفی و اخلاقی به افق حقیقت دارد. شاید به همین دلیل فیلسوف فراسوی تمامی ایدئولوژی‌ها و اندیشه‌های جزم‌گرا فکر و عمل می‌کند. به‌قول موریس مرلوپونتی، فیلسوف فرانسوی قرن بیستم، «فیلسوف کسی است که بیدار می‌شود و سخن می‌گوید.» بنابراین فلسفه هشیاری و بیداری است که موجب خروج فرد از صغارت خویش می‌شود و مانع آن می‌شود که تفاوت هستی‌شناختی میان حقیقت و دروغ و درست‌گویی و بیهوده‌گویی به فراموشی سپرده شود.

اکنون اگر قبول داشته باشیم که هدف فلسفه افسون‌زدایی و افسانه‌زدایی در تاریخ است و اگر بپذیریم که دانشگاه بنا به تعریف، نهادی فلسفی است، بنابراین می‌توانیم نتیجه بگیریم که دانشگاه فضایی است که در آن پژوهش و تحقیق می‌بایستی به صورت آزاد صورت بگیرد و بنابراین آنچه که به رسمیت شناخته شده از نظر فلسفی به بحث و گفت‌وگو گذاشته می‌شود. در چنین وضعیتی نهاد دانشگاه به ما می‌آموزد که چگونه فکر کنیم و چگونه فکر و اندیشه خود را با دیگری در میان بگذاریم و به اندیشه دیگری گوش فرادهیم. بدین‌گونه، نهاد فلسفی دانشگاه ما را در وضعیتی برون موضعی[1] قرار می‌دهد که به ما می‌آموزد که چگونه به‌جای خاموش‌کردن ندای دیگری، به همراه او به ارزش‌های متقاطعی دست پیدا کنیم. این عمل مستلزم عبور به سطح دیگری از مسئولیت اجتماعی است که در آن وضعیت ما به معنای واقعی ارزش‌های بنیادی جهانشمول معنای پی می‌بریم.

آگاهی از ضرورت این ارزش‌های کلی و بنیادین آزمونی فلسفی است که به پرورش گفت‌وگوهای متقاطع اخلاقی و فرهنگی ما کمک می‌کند. محور اصلی این گفت‌وگو موضوع «مسئولیت» است که از همگی ما فاعلانی اخلاقی می‌سازد و ما را موظف می‌سازد که در برابر ضداندیشه از اندیشه و اندیشیدن دفاع کنیم. اگر دانشگاه نهادی است که فرد را از صغر خویش خارج می‌کند، بنابراین می‌توانیم با کانت

---

1. exotopic

هم‌صدا شویم و بگوییم که ایدهٔ دانشگاه با آرمان «خودمختاری» همراه است.

دانشگاهی که کانت در رسالهٔ خود تحت عنوان نزاع دانشکده‌ها درسر می‌پروراند، دانشگاه عقل است، یعنی نهادی که معرف زندگی عقلانی باشد و استفاده عمومی از عقل را ترویج کند. به عبارت دیگر دانشگاهِ کانتی نهادی است که در آن عقل قادر است به گونه‌ای خودمختار شرایط عملکرد خود را برای خود تعیین کند. بدین عبارت، جوهر فلسفی دانشگاه به‌معنای مشروعیت‌یابی قانون عقل در چارچوب دانشگاه است. صحبت اصلی کانت در رسالهٔ نزاع دانشکده‌ها در این است که دانشکده فلسفه برخلاف دانشکدهٔ الهیات فقط جوابگوی به عقل است. به همین جهت از نگاه کانت دانشکدهٔ فلسفه می‌بایستی به دانشجویان شیوهٔ استفاده از عقل به منظور داوری در مورد امور را آموزش دهد و ترس و جزم‌اندیشی را از دل و روح آنان دور کند. کانت در رسالهٔ دیگری تحت عنوان «جهت‌یابی در اندیشیدن چیست؟» می‌نویسد: «آزادی اندیشه، بدین معناست که عقل تحت سلطهٔ هیچ قانونی نیست جز قانونی که خودبه‌خود تحمیل کند.» آنچه که عقل فلسفی به ما می‌آموزد این است که پرسش فلسفی در میراثی شکل گرفته که دارای فرآیندی پدیدارشناختی بوده است. لذا ماهیت این فرآیند پدیدارشناختی آگاهی در فلسفه در کوشش برای به پرسش قراردادن این میراث تبلور می‌یابد. درحقیقت، اندیشهٔ فلسفی نتیجهٔ میراث فلسفی است که فیلسوف در مورد آن پرسش می‌کند و با اندیشهٔ فلسفی دیگری آن را کامل می‌سازد.

دانشگاه محل زایش و انتقال اندیشه‌هاست و فیلسوفان نگهبانان و پرسش‌گران این اندیشه‌ها هستند. آنجا که فلسفه حرکت درونی آگاهی در جهت شناخت جهان است، دانشگاه نیز فضای تجربه آموزشی این آگاهی است. به عبارت دیگر، دانشگاه فضای خوداکتشاف‌یافتگی ذهن است که در قالب آن فرد به شکوفایی فردیت خود می‌پردازد. این شکوفایی زمانی صورت می‌گیرد که فرد خود را به درجه‌ای از آگاهی فلسفی برساند، یعنی در مورد قوهٔ داوری خویش و مفاهیمی پرسش کند که از طریق آنها جهان را توضیح می‌دهد.

به قول ویتگنشتاین: «فلسفه، پیکاری علیه سحرشدن هوش و عقل ماست.» پرسش فلسفی از دانشگاه و در دانشگاه فضای حقیقت‌جویی و آزادی‌خواهی‌ای را

ایجاد می‌کند که فرد را متوجه داوری مسئولانهٔ خود در مورد جامعه می‌کند. بنابراین دانشگاه زمانی تبدیل به نهادی پویا و زنده می‌شود که در روند زندگی اندیشه، یعنی تحقق‌پذیری کلیت جهان، قرار گیرد. تنها بدین‌گونه است که حرکت درونی شناخت و حرکت بیرونی روند آموزشی سوژه با یکدیگر همراه و همسان می‌شوند. پس می‌توانیم بگوییم که دانشگاه فضای فعالیت و کوششی آموزشی و فرهنگی است در جهت ترفیع و پشت سرگذاشتن ساده‌اندیشی روزمره. فاصله‌گرفتن از ساده‌اندیشی روزمره به معنای پرورش قوهٔ داوری، توسعه اخلاقی مدنی و بسط پرسش فلسفی در جامعه است. بدین‌گونه، دانشگاه به ما این فرصت را نمی‌دهد که بهتر از زمان خود باشیم ولی این اجازه را به ما می‌دهد که به بهترین وجه فرزند زمان خویش باشیم.

تأملاتی دربارهٔ جنبش دانشجویی[1]

ــ جنبش دانشجویی را از خرده‌جنبش‌هایی که ذیل عنوان کلی‌تر جنبش اجتماعی قرار می‌گیرد، معرفی می‌کنند. به‌این‌ترتیب باید از دیگر خرده‌جنبش‌ها متمایز باشد. از نظر شما جنبش دانشجویی، از چه ماهیتی برخوردار است؟

ــ ما عادت کرده‌ایم که وقتی دربارهٔ جنبش دانشجویی سخن می‌گوییم، همواره عنصری رادیکال در آن بجوییم. اما جنبش دانشجویی می‌تواند مجموعه‌ای از دانشجویان باشد که خواستار تغییراتی‌اند که در گام اول مربوط به وضعیت دانشگاه است و در گام بعدی معطوف به سطح جامعه، و این لزوماً رادیکال نیست. آنچه ما حرکت دانشجویی می‌نامیم از زمانی که دانشگاه‌ها به‌وجود آمده‌اند، شکل گرفته و در دنیا شناخته شده است. و این حرکت هم در درجهٔ اول حرکتی صنفی بوده است و نه سیاسی. مثالی از اولین تحرکات دانشجویی می‌زنم. در قرون وسطی و در دوره‌ای که اولین دانشگاه‌های اروپا مثل سوربون، بولونیا، آکسفورد و کمبریج به‌وجود آمدند، اتفاقی می‌افتد. دانشجویان سوربون با اهالی پاریس درگیری پیدا می‌کنند و این

---

۱. مجلهٔ **گفت‌وگو**.

درگیری منجر به کتک‌خوردن بعضی دانشجویان می‌شود. اساتید این دانشجویان در اعتراض به این حادثه مدتی دانشگاه را تعطیل می‌کنند و حتی تعدادی از آنان از فرانسه به آکسفورد و کمبریج می‌روند. این خود حرکتی صنفی بوده است. حرکتی که استادان و دانشجویان با هم به آن شکل دادند. اما این حرکت سیاسی نیست، چراکه آنان از ویژگی دانشگاه‌بودن و روشنفکربودن دفاع می‌کنند. در دوره‌ها و در سال‌های بعد، وقتی جنبش چپ در جهان شکل گرفت، حرکت دانشجویی نیز همراه با گروه‌های سیاسی انجام می‌گیرد. اتفاقی که در جنبش دانشجویی جهان و از جمله ایران در نیمه دوم قرن بیستم افتاد، همراهی با تحرکات گروه‌های سیاسی بود. در واقع اشکال بزرگ آن هم در همین‌جاست. دانشجویان به جای آنکه تحرکات صنفی داشته باشند و از حقوق صنفی خود دفاع کنند، به آرمانگرایان سیاسی تبدیل می‌شوند. و از اینجاست که خط فاصل تحرکات صنفی و آرمانی درهم می‌ریزد. تصور می‌کنم که جنبش دانشجویی درگام اول و اساساً باید جنبشی صنفی باشد. در جهان نیز تا حدی چنین بود و در درجهٔ اول از فضای دانشگاه دفاع می‌کرد. البته می‌پذیریم که در فضای دموکراتیک تحرک صنفی امکان‌پذیرتر است؛ چراکه شما از حقوقی که دارید دفاع می‌کنید، لیکن اگر حقوق دموکراتیکی وجود نداشته باشد، طبعاً دانشجویان هم طلایه‌دار مبارزه برای به‌دست‌آوردن این حقوق خواهند بود. با این‌حال باید محتاطانه‌تر برخورد کنیم. پرسش این است که آیا دانشجویان نمایندگان مردمند که برای حقوق دموکراتیک آنها مبارزه می‌کنند یا مثل همه روشنفکران بخشی از مردم‌اند که باید در این باره آگاهی‌بخشی کنند؟

ـ اما معمولاً تحرکات دانشجویی از یک مسئله صنفی شروع می‌شود. هم در جهان و هم در ایران بخشی از تحرکات دانشجویی چنین بوده است. لیکن با گسترش حرکت آن، خواست‌های صنفی به خواست‌های ملی تبدیل می‌شود. آیا این پدیده نه ضعف جنبش، بلکه ضرورت‌های دنیای بستهٔ تحت سلطه نیست؟

ـ به عقیدهٔ من، هم نشان ضعف جنبش است و هم وضعیتِ بستهٔ سیاسی؛ مسلم است که در جامعهٔ بسته وقتی دربارهٔ حقوق صنفی مبارزه می‌کنید وارد عرصهٔ سیاست می‌شوید و فراتر از حقوق صنفی برای حقوق سیاسی مبارزه می‌کنید. در

اروپای شرقی هم چنین بود. به محض اینکه لخ والسا و کارگران همراهش از حقوق صنفی خود سخن گفتند و برای آن مبارزه را آغاز کردند، این مبارزه تبدیل به جریانی ملی شد. این در جوامع بسته اتفاق خواهد افتاد. اما از طرفی دانشجویان هم خط فاصل مبارزه برای حقوق صنفی و حقوق سیاسی را مشخص نمی‌کنند. معمولاً رهبران جنبش دانشجویی نه‌فقط در ایران بلکه در جهان، وابسته به احزاب سیاسی‌اند و یا حداقل نزدیک به آنها هستند. احزاب سیاسی آنها را جذب می‌کنند چرا که می‌خواهند از آنان استفاده کنند. سخن من در اینجاست. در جنبش دانشجویی که ماهیت مبارزه‌ای آن صنفی است، شاید همهٔ دانشجویان نخواهند که فرضاً برای ایده‌آل‌های چپ مارکسیستی یا اسلامی مبارزه کنند، اینکه رهبران جنبش چون تعلقات سیاسی دارند پس همهٔ دانشجویان هم باید چنین باشند، درست نیست. تأکید می‌کنم که خط فاصل مبارزه صنفی و سیاسی باید روشن شود. بگذارید مثالی از یک جنبش کلاسیک دانشجویی بزنم. شاید مه ۱۹۶۸ بزرگ‌ترین اتفاقی باشد که جنبش دانشجویی در صدسال اخیر به‌وجود آورد. این ماجرا به دلیل خواسته‌ای صنفی و از گروهی کوچک بنام ۲۲ مارس از دانشگاه نانتر آغاز شد و سپس تمام دانشگاه‌های فرانسه را دربرگرفت. حال شما به دستاوردهای این جنبش در فرانسه بنگرید. این دستاوردها آن چیزی است که در همان دانشگاه‌ها، در روابط استادان و دانشجویان و در مسائل خود دانشجویان پیاده شده است. اینها چیزی است که از آن جنبش باقی مانده است و از آرمان‌ها و شعارهای سیاسی که فریاد زده شد، هیچ‌چیز برجای نمانده است.

اگر جنبش دانشجویی می‌خواهد که دستاوردی داشته باشد، باید معطوف به ارزش‌های جامعه باشد و نه صرفاً ساختار سیاسی. این مهم است دانشجویانی که در جنبش شرکت می‌کنند، آگاه باشند که چه اندازه خودشان را تغییر می‌دهند و چه مقدار ارزش‌های جامعه را متحول می‌کنند. من مطمئن نیستم که در جنبش دانشجویی ایران این آگاهی همواره بوده باشد. جنبش دانشجویی ایران پشت شعارهای بزرگش پنهان شده و دچار توهم است. چندان موفقیتی در تغییر ساختارهای واقعی جامعه به‌دست نیاورده است. فرضاً بخشی از این هنجارها مربوط به روابط میان استادان و دانشجویان است، فضای دانشگاه و رابطه بین

دانشجویان مورد بعدی است، نحوهٔ تحصیل و نگرش به مدرک دانشگاه مسئلهٔ بعدی است، وضعیت مدیریت دانشگاه مورد بعدی است و همهٔ اینها که مسائلی صنفی است در همهٔ این سال‌ها تغییری نکرده است. جنبش دانشجویی بدون توجه به این موارد نهایتاً به حرکتی سیاسی و موقت تبدیل خواهد شد، و البته چون وابسته به جریان‌های سیاسی است از فراز و نشیب‌های آن نیز برخوردار خواهد شد. اما فضای دانشگاه هیچ تغییری نخواهد کرد.

ـ البته برخی معتقدند که جنبش دانشجویی نمی‌تواند ماهیتی مستقل از احزاب و جریان‌های سیاسی داشته باشد. شما این مسئله را ضعف جنبش می‌نامید و اتفاقاً این سخنی است که امروز نگرش غالب و رسمی نیز چنین می‌گوید. حتی بخشی از جریان‌های دانشجویی هم که اجازه یافته‌اند سخن بگویند، از «استقلال» و جدایی از احزاب سیاسی می‌گویند. اما برخی دیگر معتقدند جنبش دانشجویی چاره‌ای جز همراهی با جریان‌های سیاسی ندارد، چرا که به خودی خود نمی‌تواند نظریه‌پرداز جنبش اجتماعی باشد. حال فرض کنیم جنبش دانشجویی ایران بخواهد خواست‌های صنفی خود را پیگیری کند. مثلاً بخواهند که رؤسای دانشگاه‌ها و دانشکده‌ها به‌صورتی دمکراتیک توسط دانشجویان و استادان انتخاب شوند، حتی در این صورت هم برخورد اصلی با وزارت علوم است که بخشی از ساخت سیاسی است. وقتی خواست‌های صنفی و سیاسی چنین با یکدیگر عجین شده‌اند، چگونه می‌توان میان آنها تفکیک ایجاد کرد؟

ـ می‌پذیرم که از سیاست، هیچ‌کس از جمله روشنفکران برکنار نیستند. لیکن تصور می‌کنم مسئلهٔ بزرگی که وجود دارد این است که جنبش دانشجویی نباید کار سیاسی صرف کند. بلکه می‌باید به ماهیت و خواست‌های خود بیاندیشد. متأسفانه چنین نیست. بسیاری دانشجویان را می‌بینم که حتی برای ادامهٔ تحصیل از ایران می‌روند لیکن در آنجا هم به جای اینکه فکری تولید کنند که به کار آید، به شعارهای سیاسی خود ادامه می‌دهند و فکر می‌کنند که با تظاهرات و این کارها می‌توانند خیلی چیزها را تغییر دهند. اما تاریخ گذشته نشان داده است که این‌گونه نمی‌توان به دنبال تغییر بود. اتفاقاً ما احتیاج به کسانی داریم که نگاه دیگری داشته باشند. جنبش

دانشجویی اگر به دلیل نزدیک‌شدن به ایدئولوژی‌های مختلف شکست می‌خورد، پس چه چیزی باید جایگزین آن شود؟ دانشجوبودن و جنبش دانشجویی داشتن به چه معناست؟ تصور می‌کنم وقتی دربارهٔ دانشگاه و دانشجو سخن می‌گوییم اولین کارمان این است که به ریشهٔ این واژه توجه کنیم. ریشهٔ لاتینی دانشگاه Univresity از Universitas می‌آید. و این لغت یعنی «کلیت» و «جهانشمولیت.» پس دانشگاه جایی است که می‌باید آدمی در آن جهانشمول شود. دانشجو کسی است که باید جهانشمول شود و از نگاهی کلی برخوردار گردد. نمی‌توان در دنیای امروز با ذهنی حاشیه‌ای اندیشه کرد. اما جنبش‌های دانشجویی ما همواره جنبش‌های حاشیه‌ای بوده‌اند. چرا که در فضای بسته می‌اندیشند و شکستشان هم از همین‌جاست. آنها تحولات دنیا و تجربه‌های جهانی را درک نمی‌کنند. جهانشمولیتی که مربوط به نفس دانشگاه است، مهم‌ترین خاصیت دانشجوست. لیکن دانشجو در ایران همان‌قدر که در درس‌خواندن بلاتکلیف است، در حرکت جنبش دانشجویی نیز بلاتکلیف است. به دانشگاه که می‌رود حداکثر به مسئلهٔ گرفتن مدرکی می‌اندیشد و در جنبش دانشجویی نیز نمی‌داند اهدافش کدام است. چرا که اندیشهٔ دانشجویی ندارد. این اندیشه می‌باید اندیشهٔ فلسفی باشد. نه اینکه فلسفه بخواند، بلکه ماهیت اندیشه‌اش باید فلسفی باشد.

ـ یعنی جنبش دانشجویی که جنبشی صنفی است، اندیشهٔ فلسفی داشته باشد؟

ـ بله، جنبش که صنفی است، اما اندیشهٔ آن که نباید صنفی باشد. اندیشه‌اش باید فلسفی باشد چرا که اندیشه‌ای انتقادی نسبت به هنجارهای جامعه است. پس اینگونه هم می‌توان گفت که جنبش دانشجویی به لحاظ فکری باید جنبشی فلسفی باشد و نه جنبشی سیاسی، یعنی پروژهٔ آن روشنگری است و دانشجویان برای خود و اجتماع روشنگر هستند. اما امروز جنبش دانشجویی به لحاظ فکری هم جنبش سیاسی است و نه جنبش روشنگری. جنبش سیاسی به خودی خود اشکالی ندارد، اما شکست‌های آن در پنجاه سال گذشته دقیقاً به این دلیل است که پروژه‌ای فلسفی پشت آن نبوده است. وقتی که در خیابان می‌ریزید مشخص نیست که «چرا؟» چه نتیجه‌ای می‌توان گرفت؟

فرضاً اگر حکومت را به دست این دانشجویان دهند، چه خواهند کرد؟ می‌توانند از پس اقتصاد این کشور برآیند یا در سیاست خارجی حرفی بزنند؟ معتقدم همان‌قدر که کار استادان روشنگری است، کار دانشجویان هم روشنگری است. وقتی می‌گویم جنبش دانشجویی باید جنبشی فلسفی باشد، یعنی باید پروژه‌اش توسعه فکر انتقادی در سطح جامعه باشد.

ـ و ابعاد این فکر انتقادی کدام است؟

ـ فراتر از تحولات سیاسی است. چراکه این فکر انتقادی حتی بسیاری از آن تحولات سیاسی را هم زیر سؤال می‌برد. اصولاً خیلی از آنها، باید هم زیر سؤال بروند، چراکه در چارچوب‌های نظری، هستی‌شناختی ناکاملی صورت می‌گیرند. از خود دانشجویان مثال می‌زنم. دفتر تحکیم وحدت یک ساختار ذهنی ناکامل است. این کمبودها را مگر نه اینکه باید خود دانشجویان رفع کنند؟ دانشجویان هم با هم‌فکری می‌توانند چنین کنند. اما چقدر از وقت و انرژی دانشجویان صرف فکرکردن می‌شود و چه اندازه صرف کار سیاسی؟

ـ تعبیر شما از جنبشی فلسفی به معنای رجوع به متون کلاسیک آن نیست، بلکه داشتن ذهنیتی فلسفی است؟

ـ بله، ذهنیت فلسفی انتقادی؛ و این شامل همه دانشجویان می‌شود. دانشجوبودن و پرسش‌کردن یکسان است. دانشجو کسی است که از خود و از دنیای بیرونی پرسش می‌کند. به همین دلیل به دانشگاه رفته است و اگر این پاسخ‌ها را از قبل داشت که نیازی به دانشگاه‌رفتن نبود. وقتی پرسش به‌درستی مطرح شد، آنگاه معنی دانشجوبودن و دانشگاه‌رفتن مشخص می‌شود. و اینکه جنبش دانشجویی چه معنایی خواهد داشت.

ـ آیا جنبش دانشجویی، نیازمند «نظریه» است؟

ـ جنبش دانشجویی از میان بحث‌ها و گفت‌وگوهای درونی‌اش به نظریاتی

خواهد رسید. اتفاقی که تاکنون افتاده است به این دلیل بود که همواره نظریات جنبش از قبل مشخص شده و به‌صورتی پیش‌ساخته بود.

فرضاً جنبش چپ، نظریه‌ای به دانشجویان داده است و تعریفی دربارهٔ آرمان دانشجویی وحرکت دانشجویی به آنان ارائه کرده است. در ایدئولوژی‌های دیگر هم چنین است و از قبل مشخص کرده‌اند که شما وقتی دانشجو هستی چه باید بکنی و چه نباید بکنی، چنین باشی و چنان نباشی، اما باید تأکید کنم که نظریه از میان خود جنبش می‌باید به‌وجود آید و نه پیش از آن، نظریهٔ جنبش دانشجویی در حرکت جنبش دانشجویی متولد خواهد شد واز میان همان پرسش‌هایی که دانشجویان طرح می‌کنند.

ـ یعنی امکان اینکه خارج از دانشجویان برای آنان نظریه‌پردازی شود نیست؟

ـ البته ممکن است که جنبش دانشجویی با کمک روشنفکران دیگر نظریه خود را بسازد، که معمولاً هم چنین است. اما جنبش دانشجویی هرآنچه را که می‌شنود نباید بپذیرد، بلکه در عمل و با نقد می‌باید آن را در تجربه بیازماید. باید تفاوتی قائل شویم بین پرسش فلسفی و عملکرد ایدئولوژیک، فرق بین طرح پرسش فلسفی که می‌تواند در جنبش دانشجویی وجود داشته باشد و منجر به اندیشه انتقادی آنان شود، با عملکرد ایدئولوژیک، آن است که «فرضیات» از پیش معلوم نیست. در ایدئولوژی آموزه‌ها به شما منتقل می‌شود و شما بی‌چون و چرا می‌پذیرید، لیکن حتی اگر روشنفکران هم وارد گفت‌وگو با دانشجویان شوند، دانشجویان آنها را به نقد خواهند سپرد و کمبودها و نقصان‌ها را درخواهند یافت. مهم آن است که جنبش دانشجویی در ورطهٔ ایدئولوژی نیفتد، بلکه به‌سوی روشنگری گام بردارد. اینجاست که نظریهٔ خودجنبش شکل خواهد گرفت.

ـ شما وضعیت جنبش دانشجویی ایران را ایدئولوژیک می‌دانید؟

ـ جنبش دانشجویی ایران در همهٔ دوره‌ها، نظریاتش را از گروه‌های سیاسی می‌گرفت. در تمام طول حکومت پهلوی دوم جنبش دانشجویی اساساً تحت تأثیر

ایدئولوژی چپ بود. گروه‌های اسلامی هم در اواخر کار وارد می‌شوند. این افکار که از سوی دیگران وارد دانشگاه می‌شوند هیچ پرسشی از طرف دانشجویان را به‌دنبال ندارد. اینکه آیا این افکار و سخنان از لحاظ بنیان‌هایی فلسفی قابل اتکا هستند یا خیر؟ اینها به کار امروز می‌آیند یا کهنه شده‌اند؟ و... وقتی که ایدئولوژی از پیش تعیین‌شده احزاب در دانشگاه حاکم شود، عملاً فکر دانشجو به قتل رسیده است. دانشجویان باید آزادی انتخاب داشته باشند تا جنبش فلسفی شکل گیرد. در دوره‌های مختلف به دلیل همین ضعف و با وجود ایفای نقش مهم و تأثیرگذار دانشجویان در تحولات مختلف، جنبش دانشجویی شکست خورده است. چرا که هیچ‌گاه نتوانست «فکری» برای جامعه ایرانی تولید کند. حتی این فکر می‌تواند در حوزهٔ زیبایی‌شناختی باشد و مثلاً مکتب دانشجویی زیبایی‌شناختی در حوزهٔ هنری به‌وجود نیامد. چرا که دانشجویان نمی‌توانستند از ایدئولوژی خلاصی یابند. اما تنها راه رهایی آنان تقویت پروژهٔ روشنگری و پرسش فلسفی است. در غیر این‌صورت محکوم به تکرار همان اشتباهات است و امروز هم چنین چشم‌اندازی هنوز وجود دارد.

ـ آیا بعد از انقلاب هم ایدئولوژی غالب جنبش دانشجویی، چپ بود؟

ـ البته هنوز هم اسطوره‌های جنبش دانشجویی، چپ است. اما از یک دوره‌ای، به دلایل شکست گروه‌های چپ، نفوذ ایدئولوژی آن کاهش یافت. این کاهش نفوذ دلایل خاصی دارد. چرا که در میان روشنفکران نیز نفوذ آن کاهش یافته است. دانشجویان هم که افکار روشنگری ایران را دنبال می‌کنند، دچار این پدیده شده‌اند. توجه کنید که فکر چپ در دنیا نیز افول داشته و از دیدگاه فلسفی و سیاسی شکست خورده است. به همین دلیل مسئلهٔ روشنفکران امروز، آرمانگرایی اتوپیایی نیست؛ بلکه به پلورالیسم و دموکراسی می‌اندیشند. موج چهارم روشنفکران به این سو رفته‌اند و دانشجویان هم به دنبال آنان هستند. اما هنوز دلایل محکمی برای برخورد با جنبش چپ در دانشگاه به‌وجود نیامده است چرا که دانشجویان هنوز آن فضای فکری را که بتوانند پرسش‌های جدی طرح کنند، ندارند.

ـ و فکر می‌کنید به همین دلیل فکر چپ هنوز هم در دانشگاه وجود دارد؟

ــ بله، چون نقد نشده است. «فکر» هم مثل «مد» شده که می‌آید و می‌رود اما لباسی که بیرون می‌آید و بعد از بیست سال دوباره می‌پوشندش، در صورتی که حتی اگر ذهن زیبایی‌شناسی ما تغییر کند، شاید دیگر آن لباس را نپوشیم. امروز اولویت دانشجویان، فکر جهانشمول‌داشتن است. و دانشجویان ایران هم نمی‌توانند نسبت به اوضاع دنیا بی‌تفاوت باشند و اگر چنین شود، جنبش آنها، فکر آنها و آرمانهایشان حاشیه‌ای خواهد بود، البته اگر دوست دارند که در حاشیه باشند، انتخاب با خودشان است.

ــ حاشیه‌ای‌بودن جنبش دانشجویی به معنی انزوای آن است یا بی‌اهمیتی آن؟

ــ یعنی منزوی شده‌اند. جنبش دانشجویی ایران هیچ‌گاه با دانشجویان دیگر نقاط جهان ارتباطی نداشته و از تجربه آنها استفاده‌ای نکرده است.

ــ آیا کنفدراسیون تجربهٔ مهمی در همین زمینه نیست؟

ــ توجه کنید که کنفدراسیون خارج از کشور است. اما حتی در کنفدراسیون هم در دورهٔ دوم انشعاباتی شد که نشان‌دهندهٔ تعلقات ایدئولوژیک در میان دانشجویان عضو بود. ایدئولوژی‌هایی که در نهایت بر منافع صنفی آنها غالب شد و شکست بزرگی به‌دنبال داشت. دعواهای سیاسی درونی آنها دقیقاً به‌دلیل ارتباطات و تعلقات سیاسی بیرونی آنها بود و پراکندگی آنها را به‌دنبال داشت. خیلی از رهبران کنفدراسیون بعدها به رهبران سیاسی تبدیل شدند و هرگز در حوزهٔ فکری موفقیتی نداشتند. چون در یک دورهٔ بیست‌ساله فقط کار صرف سیاسی می‌کردند. تظاهرات می‌رفتند، شعار می‌دادند و پلاکارد می‌نوشتند. از این میان هیچ‌گاه فکری متولد نخواهد شد. دانشجو که صرفاً اکتیویست سیاسی نیست. او کارش از جنس اندیشه است و باید فکر کند و به جامعه محصول فکری بدهد. اگر قرار است که در همه سال‌های دانشجویی، صرفاً در چارچوب یک ایدئولوژی بیاندیشید که دیگر فکر جهانشمول نخواهید داشت و به حاشیه خواهید رفت.

ــ پرسش بعدی را در زمینهٔ سازماندهی جنبش دانشجویی طرح کنیم. در تحرکات

مهم جنبش دانشجویی جهانی آنچه مشهود است رهبرانی از میان دانشجویان برمی‌خیزند و قدرت سازماندهی و هدایت آنان را دارند. در ایران معمولاً این سازماندهی وجود ندارد، دلیل این عدم انسجام چیست؟

ـ دقیقاً به دلیل نداشتن پروژه‌ای فکری است. وقتی شما هر روز منتظر یک حادثه هستید تا واکنش نشان دهید و هیچ پروژهٔ فلسفی-اعتراضی‌ای ندارید، انتظار سازماندهی هم نباید داشت. همه تحرکات واکنشی روزمره خواهد شد. اما هر تحرک جنبشی اگر تکلیفش روشن باشد و بداند که به دنبال چیست، سازماندهی هم به‌وجود خواهد آمد. اما وقتی جمع‌شدن شما به دلیل یک حادثه سیاسی است، پراکندگی هم به همان سرعت خواهد بود.

ـ پس این رهبران جنبش نیستند که سازماندهی آن را به‌وجود می‌آورند؟

ـ من معتقدم که همه باید در این پروسه دخیل باشند. اتفاقاً من به این رهبران انتقاد دارم. چون معمولاً آنها افرادی جاه‌طلب‌اند که وابستگی‌های سیاسی هم دارند. البته این سخن دربارهٔ همه صادق نیست. اما اساساً جنبش دانشجویی باید خصلتی دموکراتیک داشته باشد. در دانشگاه و در میان دانشجویان که نباید یک نفر یا پنج نفر برای پنج هزار نفر تصمیم بگیرند. بلکه باید واحدهای شورایی تشکیل شود تا همه بتوانند نظرات خود را بیان کنند. پنج نفر لیدر که معمولاً تعلق سیاسی هم دارند؛ یا طرفدار اصلاحات‌اند یا مخالف آن، به جنبش دوم خرداد نزدیک‌اند یا دور؛ اینها مهم نیست، بلکه مهم این است که این افراد نباید صرفاً به دلیل اینکه صدایشان از دیگران بلندتر است برای همه دانشجویان تصمیم بگیرند. اگر پروژهٔ جنبش، پروژهٔ فکری باشد، آنگاه این شیوهٔ رهبری هم پذیرفته نخواهد شد. همین‌که گزاره‌ای صادر شد، پرسش و نقد آن هم به‌دنبالش خواهد آمد، و هیچ چیزی بدیهی نخواهد بود.

پرسش فلسفی به‌دلیل ماهیت انتقادی است که اهمیت دارد. این مسئله تا حدودی در فرانسه اتفاق افتاد. در مه ۶۸ خیلی از بدیهیات حزب کمونیست فرانسه که خود را پیشرو می‌دانست توسط دانشجویان زیر سؤال رفت. حزب کمونیست

می‌خواست رهبری دانشجویان را برعهده گیرد اما آنها زیر بار نرفتند. این اتفاق صرفاً با شعار به‌دست نیامد بلکه با اندیشه حاصل شد.

ــ با این توصیفی که از جنبش دانشجویی کردید این پرسش مطرح می‌شود که آیا اساساً در ایران چیزی به‌نام جنبش دانشجویی وجود دارد؟

ــ جنبش به آن معنا وجود ندارد. اما می‌توان از تحرکات دانشجویی نامشخص در ایران سخن گفت. حرکتی نامعلوم که به‌صورت دوره‌ای گاه برمی‌خیزد و آنگاه فرو می‌نشیند. اما جنبش دانشجویی باید پیوسته باشد و به‌صورتی مداوم ادامه یابد. در جنبش دانشجویی ایران برخی به صحنه می‌آیند و کوتاه‌زمانی بعد ناپدید می‌شوند، کثیری از آنها هم کنار می‌روند.

ــ آیا این مسئله به دلیل دورهٔ مشخص آموزشی دانشگاه نیست؟ دانشجویان مدتی کوتاه در دانشگاه هستند و بعد می‌روند. با این‌همه معتقدید جنبش دانشجویی باید مستمر باشد؟

ــ جنبش دانشجویی اگر پروژه‌ای مشخص داشته باشد، دوامش ربطی به افراد آن نخواهد داشت. آنچه ادامه می‌یابد فکر جنبش است. اگر این ذهنیت وجود داشته باشد مهم نیست که دانشجویان چند سال در دانشگاه می‌مانند و بعد نسلی جدید درمی‌رسد، آنچه تداوم خواهد یافت این تفکر خواهد بود.

ــ در پایان می‌خواستم از وضعیت جنبش دانشجویی در جهان بپرسم. الان وضعیت این جنبش در جهان چگونه است؟

ــ امروز دیگر جنبش دانشجویی ایدئولوژیک وجود ندارد. چون اکنون در دورهٔ پست ایدئولوژی زندگی می‌کنیم. مسئلهٔ امروز جهانی‌شدن است و دانشجویان نیز دغدغهٔ «کار» دارند. البته هنوز در بعضی دانشگاه‌های خوب، به مسائل جهانی توجه می‌شود. فرضاً در دانشگاه‌های خوب امریکا و کانادا، دانشجویان مخالف جنگ بودند و به همین دلیل تظاهرات می‌کردند. اما سطح آن با دورهٔ جنگ ویتنام خیلی

تفاوت داشت. حتی در فرانسه هم مسائل دانشجویان اساساً صنفی است و با وزارت علوم درگیر هستند. الان ما دوره‌ای را می‌گذرانیم که دیگر جنبش دانشجویی جهانی وجود ندارد. البته دانشجویانی هستند که به اوضاع جهان با نگرانی می‌نگرند و می‌کوشند دربارهٔ آن بیاندیشند و بیاموزند. اما تعداد دانشجویان سیاسی خیلی کم شده است. سی‌سال پیش دانشجویان وقتی وارد دانشگاه می‌شدند، سیاسی هم می‌شدند. اما امروز حتی اگر سیاسی هم باشند وقتی وارد دانشگاه که شدند، غیرسیاسی خواهند شد چون دغدغه‌شان دغدغهٔ «کار» است.

ـ با این وصف می‌توان گفت که گستردگی جنبش دانشجویی در قرن گذشته به‌دلیل مفاهیم ایدئولوژیک بوده است و چون این مفاهیم کمرنگ شده، گستردگی آن هم کاهش یافته است پس مدلی که شما برای جنبش دانشجویی دادید برای دورهٔ پست‌ایدئولوژی است؟

ـ بله، به همین دلیل هم گفتم که روشنفکران امروز ما هم در دورهٔ پست ایدئولوژیک هستند و همه می‌دانیم که آرمانگرایی نتیجه‌ای نخواهد داشت. اما یک نکته را توجه کنید که در اروپا و امریکا حتی اگر جنبش‌های دانشجویی با جنبش‌های ایدئولوژیک پیوند برقرار می‌کردند، فکر انتقادی خود را هم داشتند. در جنبش ۱۹۶۸ گروه‌های چپ تروتسکیست و تندرو هم دربارهٔ هنجارهای جامعه بحث‌های جدی فلسفی مطرح می‌کردند و چنین نبود که یک ایدئولوژی را به‌صورت دربست پذیرفته باشند. بی‌جهت نیست که رهبر معنوی جنبش هربرت مارکوزه بود. او پرسش‌های فلسفی طرح می‌کرد و این‌گونه نبود که فرضاً بگویند ما باید از شوروی پیروی کنیم تا مسائل‌مان حل شود. وقتی سؤال‌های جدی و دقیق طرح شود می‌توان به نتایج مشخص امیدوار بود و این مسئله در نقاط دیگر جهان اتفاق افتاد. و اگر این اتفاق در ایران نیفتد، روابط درون دانشگاه و همچنین روابط دولت و مردم تغییر نخواهد کرد. مسئلهٔ دانشگاه در درجه اول این است که فضای درونش را توصیف کند، نقد کند و تغییر دهد. اگر هدف از ورود به دانشگاه، صرفاً فعالیت سیاسی است که این هدف خارج از آن هم به‌دست می‌آید. دانشگاه باید از خود دفاع کند و سپس نقش خود را در جامعه بازیابد.

معاصربودن: فراسوی پارادایم مدرنیته[1]

همه می‌دانیم که مفهوم «معاصربودن» بافت تقریباً مبهم، متغیر و ناپایداری دارد و تعاریفی که از آن می‌شود معمولاً از دقت زیادی برخوردار نیست. سخن از تلاش‌هایی که برای تعریف این واژه صورت گرفته و دیدگاه‌های مختلفی که دربارهٔ آن وجود دارد، در مقایسه با شفافیت معنایی نسبی که در مورد کل پدیده‌های مدرنیته وجود دارد، وقت زیادی می‌گیرد. وقتی می‌گوییم پدیده‌ای «معاصر» است، منظور این نیست که لزوماً «از همین عصر و زمان» است. منظور این است که «با زمان است» (لغت contemporary از دو واژهٔ لاتین cum و tempus گرفته شده). من سخن ادموند دوگنکور را که گفته بود «جنبه مردود هنر، یعنی معاصربودن آن» به همین معنی می‌گیرم. هنر اگر مردود است، نه به این دلیل است که «از همین عصر و زمان» است، به‌خاطر این است که «با زمان است.» کار هنر ایجاد «همانندی» نیست، ایجاد «تفاوت» است و با ایجاد تفاوت است که زمان و زمانه خود را می‌سازد.

معاصربودن به معنی رابطهٔ تازه‌ای با زمان است، ولی لزوماً به معنی این نیست

---

۱. ترجمهٔ متن سخنرانی در همایش معماری معاصر ایران، بهمن ۱۳۸۲، تهران.

که از همین عصر و زمان است. شاید این حرف، مغالطه به‌نظر آید، ولی مگر فردریش دورنمات نگفته بود «کسی که با مغالطه روبه‌رو شود، واقعیت بر او آشکار می‌شود؟» موضوعی که «معاصربودن» با آن روبه‌روست، تجربهٔ جدیدی از زمان است. همان‌طور که همه می‌دانیم، مدرنیته در درجهٔ اول مفهومی در مورد زمان است. اگر عنصر اصلی مدرنیته پیشرفت، توسعه، انقلاب، تکامل یا رشد اقتصادی باشد، ویژگی مشترک و فهم‌پذیر همهٔ اینها اصل گرفتن تجربهٔ زمان است. طرح گالیله-دکارتی برای «نوشتن کتاب طبیعت به زبان ریاضی و تبدیل انسان به ارباب و فرمانروای طبیعت»، طرحی که می‌توان آن را هم در سرمایه‌داری جدید و هم در فناوری جدید به‌خوبی مشاهده کرد، نمونهٔ بارزی از رابطه جدید با زمان است. لغت آلمانی Erfahrung هم که هگل در کتاب معروف ***پدیدارشناسی روح*** به‌کار برده بود، روش دیگری برای توضیح این برداشت جدید از زمان است.

حرکت به سمت بزرگی و تازگی و توسعه‌یافتگی و کمال، پارادایم اصلی مدرنیته است. در دنیایی که بر اساس این پارادایم بنا شده، مرزها به‌خوبی مشخص و معلوم است. به عبارت دیگر مرزها در جوامع جدید، هم به صورت افقی و هم به شکل عمودی، تقریباً ثابت و به‌وضوح قابل تشخیص است. پس اگر بپذیریم که مدرنیته پارادایمی است که اساساً به تجربهٔ زمان در قالب عینیت و پیشرفت مربوط می‌شود، می‌فهمیم که در بافت اجتماعی و فکری پدیدهٔ «معاصربودن» پیوستگی خطی زمان که در دو مفهوم «پیشرفت» و «توسعه» مشاهده می‌شود، وجود ندارد. دنیایی که در تحقیقات هنری و فلسفی مربوط به مجموعهٔ میانی قرن بیستم نشان داده شده، به‌کلی عاری از مفاهیمی مثل رشد و پیشرفت و تکامل است. «معاصر» قانونگذار را به مفسر تبدیل می‌کند و ما را در مورد خطی‌بودن توسعه و قدرت لایزال عقلانیت به تردید وامی‌دارد. در چنین موقعیتی دنیا دیگر در خدمت اهداف والاتری نیست و بر تسلی خاطر متافیزیکی بنا نشده است. به‌علاوه در دنیای «معاصر» برخلاف حوزهٔ ساخت‌ها و ارزش‌ها در عصر جدید، مبادلات «نامحدود» است و تضمینی برای آنها وجود ندارد و گفتمان‌های اجتماعی فاقد جاذبه یا رنگ و بوی به‌خصوصی می‌باشند. عبارت مذکور به این معنی است که در تفکر سیاسی معاصر، سیاست دیگر تصوری از جامعه از منظر سودمندی یا قدرت نیست و مفهوم اقتدار به‌منزلهٔ

سودمندی، برای ضرورت شناخت در حوزهٔ هستی‌شناختی دنیای «معاصر» ناکافی است. برخلاف پارادایم مدرنیته که در آن این شناخت، ناشی از تصویر فرد و امیال او در آینهٔ تمامیت عقلانی-اجتماعی است، در دنیای «معاصر» شناخت هیچ‌گاه ثابت نیست و فرشتهٔ تاریخ هرگز به صورت کامل آشکار نمی‌شود. این تصویری است که می‌توان از «معاصربودن» داشت. معاصربودن موقعیتی است که آدمی چشم به سوی آینده دارد، درحالی‌که هستی گذرای او سرشار از حضور اکنون است. «معاصر» با آینده فرق دارد و درعین حال لحظه‌ای در دل آینده به‌شمار می‌رود. پیشاتاریخ آینده و بخشی از تعیّن درونذات آن است. به‌عبارت دیگر، «معاصر» ذاتاً رو به سوی آینده دارد، ولی لزوماً در جست‌وجوی مدینهٔ فاضله نیست، به‌طوری که پیش نمونه‌های آینده به صورت بخشی از «معاصر» درمی‌آید.

در دنیای «معاصر» برخلاف مدرنیته، موقعیت‌های بی‌پایانی داریم که دیگر براساس رابطه‌شان با تاریخیگری تنظیم نمی‌شوند. آیا چنین دنیایی مستلزم سازمان‌دهی اساسی و مجدد فضا و زمان است؟ شاید این نکته در عمل به معنی تجربه زندگی در دنیایی باشد که در آن حضور و غیاب به شیوه‌هایی که به لحاظ هستی‌شناختی تازه است، درآمیخته می‌شوند. به‌عبارت دیگر دنیای «معاصر» هستهٔ معمایی و اسرارآمیزی دارد، و ظاهراً برای حل این معما هیچ راهی وجود ندارد. با پرسش‌هایی روبه‌رو می‌شویم که زمانی برای ما پاسخ بودند، و گمان می‌کنم تنها فلاسفه نیستند که این نکته را دریافته‌اند. آگاهی کلی از «معاصربودن» از صافی پرسش‌هایی عبور می‌کند که برای هرکس وجود دارد. همان‌طور که از مفهوم «معاصربودن» پیداست، معاصربودن با همخوانی و ادغام شیوه‌ها و پایگاه‌های مختلف تجربه جهان‌وطنی همراه است که از طریق مصرف، رسانه‌ها و فناوری به هم مربوط می‌شوند. «معاصر بودن» منزلگاهی است که ناظران و شاهدان و آفرینش‌گرایی مثل هنرمندان و فلاسفه و جامعه‌شناسان و بسیاری دیگر همه چشم به آنجا دوخته‌اند، منزلگاهی که ارخون آپادورای و کارول برکنریج به آن میدان «تلاقی دیدگاه» می‌گویند. تلاقی دیدگاه‌ها به‌معنی درآمیختگی تجربیات بصری است که انتقال جدی معانی و متن‌ها و نمادها از یک‌جا به جای دیگر را هم دربرمی‌گیرد. به‌عبارت دیگر «تلاقی دیدگاه‌ها» طوری ساخته شده که هر منزلگاه،

صحنهٔ میان ذهنیت و اجتماعی‌شدن به‌شمار می‌رود و تا حدودی تحت تأثیر تجربهٔ منزلگاه‌های دیگر است. صحنهٔ هستی‌شناختی «معاصربودن» هریک از این تجربیات چندگانه بستگی دارد که با «تلاقی دیدگاه‌ها» نیروی تازه می‌گیرد. در فرهنگ «معاصربودن» هریک از این تجربیات در سطح منطقه‌ای صورت می‌گیرد و منزلگاه به‌خصوصی به‌شمار می‌رود، ولی در سطح جهانی همه به هم بستگی دارند. منزلگاه‌های «معاصر» انگارکه درگردابی فضایی قرارگرفته باشند، از طریق فرآیندی که همه آنها را به هم وصل می‌کند. در جایی با هم تلاقی می‌کنند. این وابستگی را می‌توان میدان تلاقی منطقه و جهان به‌شمار آورد که چیزی که در آنجا ایجاد می‌شود، ساخت‌های گوناگون «معاصربودن» است. این ساخت‌های گوناگون، منطقه‌ای هستند، ولی با ساخت‌های دیگر رابطه‌ای تنگاتنگ دارند. ساخت‌هایی که مثل ساخت‌های مدرنیته، شبکه‌ای از منطقه‌های مختلف تشکیل نمی‌دهند و برعکس ساختاری جهانی برای انتقال جریان پیوسته آگاهی از طریق منزلگاه‌های خاص ایجاد می‌کنند.

ایران یکی از این منزلگاه‌های گوناگون است که منطق تمدنی خاص خود را دارد. دنیای «معاصر» خاص خود را دارد. فلاسفه و آرشیتکت‌های ایرانی که حلقه‌های میانی «معاصربودن» هستند، از طریق عنصر «تلاقی» و عبور از آن در سطح جهانی، درکار ساختن منزلگاه پدیدارشناختی خاص خودند. این سخن به معنی این است که ایرانیان در تار عنکبوت «معاصربودن» که موقعیت هستی‌شناختی جامعهٔ شهری ایرانی را به چالش می‌کشد، گرفتار شده‌اند. تا جایی که به این نحوهٔ برخورد با معاصربودن مربوط می‌شود، کشورهای سرمایه‌داری پیشرفته شاید در آغاز برتری داشته باشند، ولی بازیگران اصلی به‌شمار نمی‌آیند. جن «معاصربودن» از بطری خارج شده و درحالی‌که فرهنگ‌های منطقه‌ای در همه دنیا به فرهنگ‌های جهانی تبدیل می‌شوند، جوامع خاص به منزلگاه‌هایی برای اعمال و امیال بینافرهنگی بدل می‌شوند و دیگر نباید آنها را منزلگاهی برای یک فرهنگ خاص با هنجارهای ثابت و آداب رسوم دیرپا تلقی کرد. فعالان فرهنگی در دنیای معاصر، گوناگون و مستقل‌اند و آگاهی و دانشی دارند که دربارهٔ شیوه‌های صحیح زندگی و تشریک مساعی با دیگران است. چیزی که «معاصر» به ما یاد می‌دهد این است که هر فرهنگی با نوعی

دگردیسی همراه است که به نوع معیار آن دربارهٔ یادگیری میان‌فرهنگی بستگی دارد. در پرتو این عوامل می‌توان گفت «معاصربودن» در ایدئولوژی یکنواخت فراگیر، که اختلافات فرهنگی-تاریخی اقوام را ندیده می‌گیرد، سهمی ندارد، بلکه مباحثات خاصی را دامن می‌زند که به اختصاص ابزارهای معاصربودن به همه می‌پردازد. درواقع تا وقتی اعضای آزاد دنیایی هستیم که چشم به سوی آینده دارد، درگیر بازی معاصربودن هستیم. با این حال هیچ‌کس نمی‌داند قواعد این بازی را چه کسی آورده و چگونه تعریف می‌شوند. همان‌طور که فیلسوف اسپانیایی خوزه اورتگا ای‌گاست می‌گوید: «نمی‌دانیم برای ما چه اتفاقی می‌افتد و این دقیقاً چیزی است که برای ما اتفاق می‌افتد ــ این حقیقت که نمی‌دانیم برای ما دارد چه اتفاقی می‌افتد.»

بخش دوم

خشونت و آزادی مدرن

دموکراسی و حقوق بشر[1]

۱. تفکر دربارهٔ حقوق بشر

کمتر از دویست سال پس از تحریر اعلامیهٔ حقوق بشر و شهروند ۱۷۸۹ فرانسه، و سی‌وشش سال بعد از تصویب اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر در سازمان ملل متحد، مسئلهٔ حقوق بشر همواره از جمله بحث‌انگیزترین و پیچیده‌ترین مسائل اجتماع بشری باقی مانده است. شاید گواه این امر را بتوان در بی‌احترامی و بی‌توجهی اکثر کشورهای جهان امروز به این حقوق یافت. سیاست ناشکیبایی و وحشت و خفقان امروزه چهره‌ای جهانی به خود گرفته است. روزی نیست که بشری به‌خاطر داشتن عقاید سیاسی یا مذهبی خاص، یا به دلایل نژادی، جنسی و یا فرهنگی زندانی، شکنجه و یا کشته نشود. در برابر چنین واقعیت هولناکی به ترس و ناامیدی پناه‌آوردن و یا آتش کینه و نفرت را دگربار شعله‌ورساختن، راه‌حلی را برای پاسخ به مسئلهٔ حقوق بشر و تفکر دربارهٔ محتوای آن باقی نمی‌گذارد. درحالی‌که امروزه طرح مسئلهٔ حقوق بشر و فراهم‌آوردن شرایط لازم برای تفکر دربارهٔ آن همچون کوششی در جهت فهم و دگرگونی وضعیت بشری است. به عبارت دیگر، تفکر دربارهٔ حقوق

---

۱. مجلهٔ **حقوق بشر**، ۱۳۶۸.

بشر به معنای اندیشه دربارهٔ بی‌گناهی بشر نیست، بلکه تأملی در بارهٔ رابطهٔ سیاست و حقوق به واسطهٔ محکومیتی است که به‌قول سارتر آزادی بشر ناشی از آن است.

۲. فلسفهٔ حقوق بشر

بی‌ارزش‌دانستن حقوق بشر و عمل در جهت نفی آن به معنای زیر پای‌گذاشتن لیاقت و شایستگی بشر و تقلیل او از درجه عاقل به مرتبه معقول است. بدین‌گونه، خدشه واردآوردن به حقوق اولیهٔ انسان‌ها، به‌منزلهٔ تقلیل کلیت مفهوم انسان به واسطهٔ نظام ارزشی منطق سیاسی است، که محور مرکزی تفکر خود را در اصالت عقلی فرا-بشری می‌یابد، که کیفیتی ضروری و جبری به‌خود می‌گیرد. در این ارتباط، استبداد متافیزیکی و ایدئولوژی را می‌توان در اولویت‌یافتن ضرورت تاریخی این دو (که هریک به گونه‌ای ضرورت وجود ازلی خود را در تاریخ اعلام می‌دارد)، بر زمینهٔ آفرینش فردی دانست. استیلای متافیزیک عینیت در محتوای اصالت عقلی تاریخی-ابزاری و پسروی متافیزیک ذهنیت مکتب اصالت بشری، به‌مثابه ارزش‌ندادن به اصالت فرد بشری به‌عنوان هستهٔ تصمیم‌گیری خودمختار اجتماع است. از آنجا که فلسفهٔ حقوق بشر در رابطهٔ مستقیم با مکتب اصالت بشری قرار می‌گیرد، از این رو پشتیبانی از اصالت فرد در برابر اصالت عقل جزمی ایدئولوژی‌های گوناگون (که بشر را نه به‌عنوان غایت، بلکه به شکل وسیله‌ای برای پیشبرد منطق درونی خود درنظر می‌گیرند)، پایه و اساس سیاست حقوق بشر را تشکیل می‌دهد. بدین‌گونه، اندیشه و گفتار حقوق بشری بر مبنای مقاومتی مدنی، در مقابل تفکر توتالیتر و عملکرد نهادیافته آن در اجتماع استوار است.

این مقاومت درعین‌حال که نفی خشونت در گفتار و کردار را همراه دارد، درضمن نقد و سنجشی در باب نظریهٔ اصالت عقل ضروری تاریخ در جهت طرح مسئلهٔ آفرینش فردی و حقوقی در اجتماع است. به کلام دیگر، فلسفهٔ حقوق بشر به‌منزلهٔ تفکری است دربارهٔ نفی خشونت و مقاومت مدنی در اجتماع با تعیین ارزش انسان «در خود برای خود» (یعنی انسانی که معنای سیاسی خود را در جامعه به واسطهٔ عمل آفرینش حقوقی خودمختار خویش می‌یابد). ــ مرتبه شهروندی، فاعل فردی را در ارتباط با تمامیت آزاد و خودمختار او درنظر می‌گیرد. از آنجایی که فرد مقام

شهروندی خود را در برابر قانون به‌دست می‌آورد، فرد شهروند درعین حال موضوع قانون و فاعل اجتماعی آن است. بدین‌گونه، فرد، تعریف شهروند و حیطهٔ عمل خودمختار خود را در محوطهٔ قانونی می‌یابد، که در مقام شهروند، در آفرینش و تغییر آن نقش مهمی را ایفا می‌دارد. پس نظام قانون، نظم و پیوستگی میان خود را همزمان در معنای کلی خود و احترام شهروندان به آن می‌یابد. حقوق بشر نیز به‌عنوان نظام ارزشی حقوقی معنای جامع و مانع خود را در کلیتی تحت عنوان بشریت می‌یابد. حقوق بشر، حقوق فاعلی، کلی و جهانی است. فاعل کلی به‌منزلهٔ موضوع حقوق بشر، بشر در درجهٔ فردیت خود است. از این رو، حقوق بشر، حقوق بشر در مقام فرد است. منظور از فرد در اینجا اشاره به شخص بخصوصی نیست، بلکه بحث دربارهٔ فاعل بشری است که ارسطو آن را ـ «زوئون پولیتکن» (به‌معنای موجود زنده نهادیافته در اجتماع و نه به غلط حیوان سیاسی) می‌نامد، که به گفتهٔ او والاترین ویژگی این موجود در قابلیت گفتار او ـ «زوئون گومون اکون» (به‌معنای موجود زنده ناطق) خلاصه می‌شود. به‌عبارت دیگر، فاعل بشری تنها در کنار همنوعان خویش قادر است که والاترین شکل از زندگی را در مقام فرد و در زمینهٔ گفتار به‌دست آورد. از این رو فرد را می‌توان مخلوق اجتماع و فردیت را حاصل اعلی تاریخ بشریت دانست. فرد خود به منزلهٔ نهادی از اجتماع آفریننده و نابودکنندهٔ نهادهای اجتماعی دیگری است که به‌واسطهٔ سرشت اجتماعی خویش آنها را فراهم می‌آورد. نهاد اصلی و مرکزی اجتماع که انسان‌ها در سرچشمه و منبع آن قرار می‌گیرند، نهاد قانون است. حال ببینیم قانون چیست؟

۳. مقام فرد در قانون

شاید یکی از زیباترین معانی مفهوم قانون را بتوان در نزد منتسکیو یافت که می‌گوید: «قانون، به‌طورکلی، عقل انسانی‌ای است که بر تمامی مردم کرهٔ ارض حکمرانی می‌کند.» به کلام دیگر، اگر بخواهیم سخن منتسکیو را بشکافیم، خواهیم گفت که قانون نتیجهٔ عملکرد عقل انسانی در حیطهٔ اجتماع است. عملکرد عقل انسانی به معنای سنجش عقل عملی‌ای است که تعیین‌کنندهٔ حدود قانون‌گذاری افراد اجتماع به‌منزلهٔ انسان‌هایی خودمختار است. بدین‌گونه، اختیارات افراد اجتماع به

واسطهٔ قانونی تعیین می‌شود که خود نتیجهٔ اختیار آزاد آنان است. بنابراین قانون، کلیتی جدا و مستقل از ارادهٔ اعضای اجتماع نیست، بلکه کلیتی است که در ارتباط با آن هر فرد از اجتماع خود را به‌عنوان فاعلی حقوقی می‌شناسد. پس می‌توانیم بگوییم که کلیت قانون ضامن خودمختاری فرد در اجتماع و تعیین‌کنندهٔ حدود آن است. در حقیقت، اصالت قانون نیز در ارتباط با کلیت آن تعیین می‌شود، زیرا قانونی که بر مبنای ارادهٔ جزئی یک فرد، یک سازمان، یک حزب و یا یک گروه اجتماعی خاص در جهت عکس ارادهٔ کلیه افراد اجتماع پایه‌ریزی شود، فاقد هرگونه اصالت حقوقی است، چرا که به‌قول افلاطون «قوانینی که برای تأمین منافع عده‌ای معدود وضع می‌شوند درخور نام قانون نیستند، بلکه اساسنامه‌های احزاب‌اند، و حقی که بر پایهٔ آن‌گونه قوانین استوار باشد، لاف و گزافی بیش نیست.» به دیگر سخن، قانون با درنظرگرفتن منافع تک‌تک افراد اجتماع است که موجب انکشاف سرشت جوهری خود می‌شود، و اصالت حقوقی را که نتیجهٔ رابطهٔ آزاد و خودمختار افراد اجتماع با یکدیگر است، به‌دست می‌آورد. آفرینش دموکراسی و تحول فکری و نهادی آن در سطح اجتماع نیز مستلزم بقای رابطهٔ آزاد و خودمختاری است که اعضای یک جامعه در پناه قانون با یکدیگر برقرار می‌کنند. ولی بحث در مورد رابطهٔ آزاد و خودمختار افراد اجتماع، سخن از ضرورت وجود اخلاق در زمینهٔ هستی اجتماع به میان می‌آورد.

۴. از تکالیف اخلاقی تا حقوق مدنی

دخالت اخلاق در اجتماع در حکم تأسیس عقلانی تکالیف بشری به شکل حقوق مدنی است. از آنجا که ماهیت این حقوق به‌واسطهٔ ماهیت تکالیف بشری تعیین می‌شود، بنابراین می‌توانیم بگوییم که نهاد قانون در امتداد و در ارتباط با قلمرو اخلاق شکل اجتماعی خود را به‌دست می‌آورد. اگر قبول داشته باشیم که غایت این تکالیف بشری و محدودهٔ عمل آنها به‌وسیلهٔ عقل عملی انسان تعیین می‌شود، پس نتیجه می‌گیریم که در صورت تأسیس نهادی آنها در اجتماع نیز (به شکل حقوق مدنی) غایت در عمل عقلانی مستقیم اعضای جامعه (به‌عنوان شهروندان جامعه) قرار می‌گیرد. از این رو، حقوق مدنی به‌عنوان یک نهاد اجتماعی، نتیجهٔ عملکرد

اصول و تکالیف سیاسی است که شهروندان به اتفاق در عمل عقلانی آزاد خویش، ماهیت و حدود آنها را تعیین می‌کنند.

حال بیاییم ببینیم شهروند کیست؟ شهروند همزمان موضوع و فاعل حقوق مدنی است، که از یک‌سو با ابداع این حقوق حوزهٔ اختیارات اجتماعی خویش را تعیین می‌کند و از سوی دیگر با محترم‌شمردن آنها در جهت بقای ساختار جامعهٔ مدنی و مقام شهروندی خود می‌کوشد. ولی شهروند به‌عنوان عضوی از جامعهٔ مدنی، فاعلی کلی نیست. این کلیت را او تنها در مقام فاعل بشری و نه شهروند جامعهٔ مدنی کسب می‌کند. از این نظر، حقوق بشر را نمی‌توان به‌منزلهٔ حقوق مدنی افراد یک اجتماع دانست. درغیر این صورت نابودی جامعهٔ مدنی، زوال حقوق بشر را هم به‌دنبال خواهد داشت. درحالی‌که فرد با از دست‌دادن مقام شهروندی خویش در اجتماع، فاقد مرتبهٔ بشری خود نمی‌شود. (برخلاف نظریهٔ ادموند برک در کتاب *تفکراتی دربارهٔ انقلاب در فرانسه*). بدین‌جهت، پشتیبانی از حقوق بشری فرد، خارج از محدودهٔ قوانین جامعه (یعنی در مقام فاعل بشری و نه یک شهروند) امکان‌پذیر است. ولی زیرپای‌گذاشتن حقوق بشری فرد همزمان با احترام به حقوق مدنی او غیرممکن است، زیرا فرد تنها زمانی شهروند است که نخست در مقام فرد بشری حقوق اولیهٔ خود را کسب کند. از این رو، بشریت دلیل وجودی مدنیت است، به‌همان‌گونه که احترام به حقوق بشر شرط لازم استقرار و بقای حقوق مدنی در اجتماع است.

۵. دموکراسی و حقوق بشر

دموکراسی به‌عنوان تنها نهاد سیاسی اجتماع بشری که بر مبنای احترام به دو اصل فردیت و خلاقیت خودمختار افراد اجتماع پایه‌ریزی شده است، ریشهٔ وجودی خود را در فلسفهٔ حقوق بشر، و کالبد حقوقی خود را در حقوق مدنی شهروندان می‌یابد. از آنجا که فلسفهٔ حقوق بشر جوهر خود را در اصل خلاقیت بشری در جهت آزادی و خودمختاری او می‌یابد، بنابراین تفکر حقوق بشر در منطق هیچ ایدئولوژی یا مذهبی قرار نمی‌گیرد، زیرا اینکه بشر موجودی خلاق و خودمختار است، اعتراف به عدم تعیین‌پذیری ابدی سرشت او در درون نظام‌های ایدئولوژیکی بسته است.

بدین‌جهت، فلسفهٔ حقوق بشر تنها ریشهٔ وجودی جامعه‌ای است که دارای ماهیتی غیرایدئولوژیکی باشد. به‌عبارت دیگر، جامعه‌ای که شرط وجودی خود را در نوعی ثنویت مانوی بیابد، و تنها بخشی از بشریت را به‌واسطهٔ غایت منطقی خود درنظر گیرد، بنا به تعریف، حیطهٔ نفی عملی حقوق بشر است. مبارزه با چنین ثنویتی تحت شکل مقاومت حقوق بشری در برابر خشونت نفی آزادی، ناعدالتی و نابرابری در برابر قانون، همزمان کوششی در جهت آفرینش نهاد سیاسی دموکراسی به‌منزلهٔ اثبات عملی حقوق بشر است. بدین‌گونه، زمانی که سخن از فلسفهٔ حقوق بشر و شرایط تحقق‌یافتگی آن در نهاد دموکراسی به میان می‌آید، می‌توانیم بگوییم که هر اندیشهٔ دموکراسی قبل از هر چیز تفکری دربارهٔ حقوق بشر به‌منزلهٔ نخستین و واپسین سنگر آزادی انسان‌هاست.

دموکراسی و خشونت[1]

۱. اندیشهٔ دموکراسی

فهم تاریخ دموکراسی، پیش از هر چیز مستلزم فهم اندیشهٔ دموکراسی است. لذا، اندیشهٔ دموکراسی هستهٔ وجودی خود را در بطن منطق جهان سامان‌یافته‌ای می‌یابد که به تفکر دربارهٔ شرایط جهان گردیدن خود می‌پردازد. از این رو، اعتلای دموکراسی در جهان اجتماعی انسان‌ها نتیجهٔ کاوشی فلسفی است در جهت پاسخ به این سؤال که «انسان کیست؟.» بنابراین شناخت هستی دموکراسی، شناخت فلسفی انسان را دربرمی‌گیرد. تفکر انسان در باب انسان، اندیشه دربارهٔ تفکر انسان به منزلهٔ تعیین سرحدات شناخت او از جهان خویش است. ولی شناخت انسان از واقعیت جهان، خودگفتاری دربارهٔ اندیشهٔ انسان در جهان است. بدین‌گونه، انسان با تفکر دربارهٔ هستی خویش در جهان، هستی جهان خویش را می‌آفریند. زمان این آفرینش، هستی خود را در وجود خودمختار انسان‌ها می‌یابد. به عبارت دیگر، انسان‌ها جهان خویش را به واسطهٔ اراده می‌آفرینند، که خصیصهٔ آزاد آن نتیجهٔ پیروی ایشان از اصولی‌ست که عقل هریک‌شان تعیین‌کنندهٔ آن است. با این وصف آزادی انسان‌ها در

---

۱. مجلهٔ **حقوق بشر**، سال ۱۳۶۸.

یک اجتماع مستلزم بنیان اصول عملی عقل به منزلهٔ قانون است.

قانون، تعیین‌کنندهٔ مناسبات انسان‌ها در اجتماع است. ولی از طرفی این مناسبات انسانی است که سرشت جوهری قانون را معین کند. در اجتماعی که مناسبات انسانی، به تسلط جمع بر فرد یا فرد بر جمع می‌انجامد، نهاد اجتماعی قانون بیان‌کنندهٔ این وضعیت ناموزون است. در چنین حالتی، سخن از آزادی، برابری و عدالت اجتماعی به میان آوردن، کتمان واقعیت و چشم‌پوشی از اصول اولیه عقل عملی ــ که فرد را به‌عنوان موجودی خودمختار درنظر می‌گیرد ــ است. تفاوت بین دموکراسی و نبود دموکراسی هم درست در اینجا معلوم می‌شود. دموکراسی سرچشمهٔ نهادی منش و کردار اجتماعی خود را در قانون تعویض‌پذیر و تغییرپذیر انسان‌ها و اخلاق مدنی، (که نشانهٔ احترام افراد اجتماع به این قانون است) می‌یابد، درحالی‌که نبود دموکراسی وحشت و خشونت را به منزلهٔ ارکان تعالی رفتار قدرت‌طلبانه و ضدبشری خود انتخاب می‌کند، و به همین جهت نیز بنا به تعریف با جوهر دموکراسی، که بیان‌کنندهٔ حاکمیت ارادهٔ آزاد و خودمختار مردم، یعنی تمامی افراد اجتماع، (و نه فقط گروهی بوروکرات حزبی و یا متخصص سیاسی) است، در تضاد قرار می‌گیرد. از این رو، نبود دموکراسی را می‌توان سیاست خشونت نامید، زیرا در چنین حکومتی کلیهٔ روابط اجتماعی درون جامعه بر اساس اطاعت از قدرت پایه‌ریزی می‌شود، و فرمانی که این امر را می‌آفریند، نفی بی‌واسطهٔ خودمختاری عقل عملی است.

۲. سیاست خشونت

اجبار انسان‌ها در رفتار علیه اراده و خواست ایشان، تجلی بالاترین نوع قدرت است که رایت میلز آن را خشونت می‌نامد. واقعیت خشونت در یک اجتماع نتیجهٔ مقام و مرتبه‌ای است که این خشونت در ذهنیت تک‌تک افراد آن جامعه کسب کرده است. به‌عبارت دیگر، زمانی که خشونت چون ارزشی مثبت در فرهنگ سیاسی یک اجتماع طرح می‌شود، هر نوع عمل سیاسی در این اجتماع ضرورتاً محکوم به استفاده از خشونت است. در این صورت، منطق خشونت همچون عنصر گفتاری مؤثری در اجتماع، تعیین‌کنندهٔ ماهیت جوهری سیاسی است، که در چهارچوب این منطق به تکوین برنامهٔ عمل خود می‌پردازد.

سیاست به معنای برنامهٔ عمل ایدئولوژیکی یک حزب و یا یک گروه اجتماعی، (که اعتقادات و نظریات خود را بالاجبار و در جهت خلاف ارادهٔ افراد اجتماع، به‌عنوان برترین ارزش‌ها و با عمل حساب‌شدهٔ کسب و ادارهٔ قدرت به اجرا می‌گذارد) شرط وجودی خود را در ظهور امر خشونت به‌منزلهٔ عدم فضای لازم برای بحث و گفت‌وگو و اندیشه می‌یابد. این احتیاج مبرم استفاده از خشونت در ازای عملکرد فکر و سخن برای حل و فصل مسائل سیاسی اجتماع، بازگوکنندهٔ واقعیت تلخ جوامعی است که دور باطل خشونت در آنها، مانع به وجودآمدن هرگونه فرصتی برای تمرین دموکراسی می‌شود.

ولی پایداری این دور باطل خشونت در چنین جوامعی تنها نتیجهٔ اعمال زور قدرت‌های موجود در این اجتماعات نیست، زیرا افراد اجتماع نیز با پیروی از منطق کور خشونت نه به‌عنوان وسیله‌ای در جهت مقابلهٔ با قدرت مرکزی، بلکه به منزلهٔ وسیله‌ای برای امرار معاش به استحکام دور باطل خشونت کمک می‌کنند. برای مثال، در جامعه‌ای چون ایران که همواره با این دور باطل خشونت دست به گریبان بوده است، استفاده از خشونت تنها به شکلی عمودی (یعنی از جانب قدرت مرکزی علیه افراد اجتماع) انجام نمی‌گیرد، بلکه دارای حرکتی افقی (بین افراد اجتماع) نیز هست.

اینکه قدرت برای حفظ سرشت خود به خشونت پناه ببرد، عملی است که به‌سختی ما را به حیرت وامی‌دارد، چرا که به‌قول هانا آرنت: «هیچ چیز عادی‌تر از آمیختگی قدرت و خشونت نیست.» ولی استفاده از خشونت به‌عنوان وسیله‌ای برای امرار معاش بیان‌کنندهٔ واقعیت عمیق‌تری است، که در ارتباط با ماهیت قدرت مسلط بر اجتماع قرار نمی‌گیرد. به کلام دیگر، این دولت نیست که منبع اصلی خشونت است، بلکه کل نهاد اجتماع است که از خشونت به‌عنوان طریقهٔ بیان اجتماعی استفاده می‌کند. پس با انهدام دولت و یا تغییر شکل «طبقاتی» آن، یعنی به‌عبارتی دست به‌دست‌شدن قدرت، پیشرفتی در مورد نابودی جوهر خشونت، (که همچنان در ذهنیت و کنش افراد اجتماع باقی است) حاصل نمی‌شود.

۳. خشونت سیاسی

بنیان قدرت یا قدرتی جدید، (هرچند هم که دموکرات و آزادیخواه باشد)، بر مبنای

ذهنیتی که آخرالامر خشونت مشت و لگد و لوله تفنگ را به شکیبایی سخن و گفتار و اندیشه ترجیح می‌دهند، عملی است که به قتل‌عام دموکراسی به‌دست افراد جامعه و یا قاتل‌شدن خود ایشان می‌انجامد. این درست واقعیتی است که امروزه بیش از پیش در ایران با آن مواجه هستیم. قدرت‌طلبی سازمان‌ها و گروه‌های سیاسی خود بیان‌کننده روح خشونتی است که ذهنیت زندهٔ اجتماع ما همواره با آن درگیر بوده است. اهمیت و ارزشی که خشونت در تفکر و عمل این سازمان‌ها می‌یابد، نشان‌دهندهٔ درجهٔ شکیبایی و احترامی است که این افراد برای جان انسان‌ها و عقاید و نظریات ایشان قائل‌اند. بی‌شک، آن عده از افرادی که از نزدیک با واقعیت خشن و غیرانسانی این سازمان‌ها برخورد داشته‌اند، بهتر می‌توانند در مورد نحوهٔ تفکر و رفتار اعضای این سازمان‌ها سخن بگویند. ولی عقب‌نشینی آنان در برابر چنین امتحان وجدانی، خود بازگوکنندهٔ درجهٔ خشونت محیطی است که با آن درآمیزش بوده‌اند.

این خشونت در درون سازمان‌های سیاسی با بینشی آرمانی و اسطوره‌ای و با نظم و ترتیبی نظامی و تشکیلاتی همراه است، که موجب به‌وجودآمدن جو توهم‌انگیز قهرمانانه‌ای می‌شود که به واسطهٔ آن اعضای سازمان کشتن و یا کشته‌شدن را چون ارزشی متعالی درنظر می‌گیرند. در اینجا شهیدپرستی و مرگ‌پرستی با نفرت و کینه به زندگی دیگری همراه است. این نفرت از دیگری به دلایل ایدئولوژی و یا مذهبی خود به صورت واکنشی در مقابل «غیر خود» است. منطق مُونیستی ایدئولوژی و مذهب تحمل «غیر خود» را ندارد، و بدین جهت نیز با استفاده از خشونت می‌کوشد تا آن را وارد نظام فکری خود کند، یا یکبار برای همیشه به تفاوت میان خود و «غیر خود» پایان دهد.

ناتوانی منطقی ایدئولوژی در تحمل دیگری، به شکل حس کینه‌توزی خودنمایی می‌کند، که همچون شمشیری که از دو طرف می‌برد، همزمان شخصیت فرد و شخصیت مقابل او را مجروح می‌کند. به‌عبارت دیگر، نفرت از دیگری، موجب نفرت از خود می‌شود. لذا، انسانی که قادر به پذیرش وجود خود نیست، و اراده به زندگی را در عشق به مرگ می‌گنجاند، خشونت را چون منطقی مثبت و مؤثر برای انهدام خود و دیگری می‌داند. پس منطق خشونت خود به‌وجودآورندهٔ سیاستی است، که تمامیت سازماندهی اجتماع را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد.

بدین‌گونه، هر عمل اجتماعی، درعین حال عملی در راه تثبیت منطق خشونت است. ذهنیت خشونت نهادهای عینی اجتماع را می‌آفریند و مکانیسم این نهادها نیز به‌نوبهٔ خود موجب بقا و تشدید ذهنیت خشونت می‌شود. بدین ترتیب دور باطل خشونت بسته می‌شود.

۴. نفی خشونت

حال ببینیم برای بازکردن این دایره چگونه باید عمل کرد؟ به‌طور مسلم، نفی خشونت و جلوگیری از تسلط آن بر جامعه، با استفادهٔ دوباره از خشونت امکان‌پذیر نیست. پس باید به عملی پناه برد که ماهیتاً نفی خشونت را همراه داشته باشد. تنها عملی که به نظر می‌رسد به شکلی مسالمت‌آمیز قادر به مقابله با خشونت بباشد، تفکر است. تفکر دربارهٔ مفهوم خشونت همزمان کوششی در جهت فهم و نقد آن و آفرینش روابط اجتماعی جدید، بدون استفاده از خشونت است. تعقل در مورد خشونت، طریقه‌ای برای پشت سرگذاشتن منطق آن و دستیابی به واقعیتی است که نیروی گفتار و اندیشه را بر سیاست خشونت و خشونت سیاسی ارجح می‌داند. اولویت، اندیشه بر خشونت را تنها در نهاد سیاسی دموکراسی می‌توان یافت، زیرا شرط لازم آفرینش دموکراسی وجود اندیشهٔ دموکراسی است، که جوهر خود را در نقد و نفی خشونت می‌یابد. اندیشهٔ دموکراسی، محور اصلی تفکر خود را در مفهوم «خودمختاری» می‌یابد، که تعیین‌کنندهٔ زمان فردیت و آزادی هریک از افراد اجتماع است. حرکت سیال زمان فردیت در تمامی سطوح اجتماع موجب توسعه و گسترش هرچه بیشتر فضای عمومی و علنی می‌شود که منطق حیاتی خود را در گفتار و کردار آزاد افراد اجتماع می‌یابد. لذا، گفتار و کردار آزاد اعضای جامعه ضامن بقای ترازمندی و تعادلی است که بین زمان اجتماع و زمان فردیت افراد اجتماع وجود دارد. ماهیت نهادهای اجتماعی دموکراسی و امکان تغییرپذیری آنها نشان‌دهندهٔ این تعادل و توازن است. در دموکراسی، نهاد سیاسی قوانین، تنظیم‌کنندهٔ زمان اجتماع و حافظ زمان فردی یکایک افراد آن است. افراد با احترام‌گذاشتن به قانونی که خود در سرچشمهٔ وجودی آن قرار می‌گیرند، به استحکام و بقای پایه و اساس فضای عمومی و علنی، که محوطهٔ تمرین

دموکراسی است، کمک می‌کنند. این تمرین مداوم دموکراسی در چهارچوب اجتماع است که مانع استیلای منطق خشونت بر جامعه می‌شود. به‌عبارت دیگر، هر لحظه از تمرین دموکراسی افراد اجتماع، به حیات روح دموکراسی می‌افزاید، و تا زمانی که روح دموکراسی در جامعه زنده است، سیاست خشونت بختی برای پیروزی ندارد. زیرا اگر این سخن گاندی را بپذیریم که می‌گفت «نخستین ایجاب نفی خشونت، احترام‌گذاشتن به عدالت در تمامی زمینه‌هاست»، در اینکه اولین گام در جهت تأسیس دموکراسی با نفی خشونت آغاز می‌شود، دیگر شکی به دل راه نخواهیم داد.

مارکس و حقوق بشر[1]

مسئلهٔ یهود کامل‌ترین نوشته‌ای است که در آن مارکس انقلاب فرانسه را مورد سنجش قرار می‌دهد. مارکس این نوشته را در بدو ورود خود به پاریس نوشته است. در این دوران سه مسئله فکر مارکس را به خود مشغول می‌ساخت: نخست اندیشهٔ هگل، سپس نقد فوئرباخی مذهب و بالاخره انقلاب فرانسه. انقلاب فرانسه برای مارکس نمونهٔ بارز انقلاب سیاسی بود، که او را در مقام متفکر این انقلاب در برابر مسئلهٔ جدیدی قرار می‌داد. این مسئله جدایی بین دولت و جامعهٔ مدنی بود. از طرفی فوئرباخ نیز او را با مفهوم ازخودبیگانگی در زمینهٔ مذهب آشنا می‌کرد. بدان‌گونه که از نوشته‌های مارکس پیداست، او در این دوران سنجش فوئرباخی مذهب را در زمینهٔ حقوق و سیاست مورد استفاده قرار می‌دهد. «بدین‌ترتیب، انتقاد آسمان به صورت انتقاد زمین درمی‌آید، انتقاد مذهب به صورت انتقاد حقوق و انتقاد الهیات به صورت انتقاد سیاست»[2]. حقوق و سیاستی که مارکس در اینجا انتقاد می‌کند، نتایج بی‌واسطهٔ انقلاب فرانسه است، که هگل آنها را تبدیل به مفاهیم

---

۱. مجله **حقوق بشر**، سال ۱۳۶۹.

۲. مارکس، ***نقد فلسفه حقوق هگل***، ترجمه فارسی، انتشارات مزدک، ص ۲.

فلسفی کرده است. بنابراین نقد و سنجش فوئرباخی‌ای که مارکس از انقلاب فرانسه می‌کند، راه خود را از میان فلسفه هگل می‌گشاید. مارکس به‌دنبال هگل[1]، حقیقت انقلاب فرانسه را در وجود ژاکوبینیسم می‌بیند. از این رو زمانی که مارکس در این دوران از انقلاب فرانسه به‌عنوان «دوران کلاسیک فراست سیاسی» سخن می‌گوید[2]، روبسپیر را در جمع قهرمانان این انقلاب جای می‌دهد. نقد مارکس از سیاست (به منزلهٔ توهم) در قالب این بینش قرار می‌گیرد. سیاست موهومی که مارکس در این دوران از آن صحبت می‌کند، دموکراسی سیاسی است که از طریق نظام نمایندگی، به‌وسیلهٔ دولت ژاکوبن‌ها اعمال می‌شود. این سیاست از نظر مارکس بر مبنای اصولی روسویی استوار است. مارکس می‌نویسد: «روبسپیر فقر مفرط و ثروت مفرط را تنها مانع برای دست‌یافتن به دموکراسی محض می‌بیند. به همین دلیل می‌خواهد که به تقلید از اسپارت قناعتی کلی را مستقر سازد. اصل سیاست، اراده است...»[3]. مارکس سیاست روسویی ژاکوبن‌ها را توهم می‌نامد، درحالی‌که هگل آن را یکی از اشکال از خودبیگانگی وجدان می‌داند. همچنین از نظر مارکس حکومت ترور نتیجه سیاست موهوم ژاکوبن‌ها است، به‌عبارت دیگر ترور تجلی «لحظات هیجانی است که (در طول آن) حیات سیاسی می‌کوشد تا شرایط اصلی وجود خود، (یعنی) جامعهٔ مدنی و عناصرش را برای تثبیت خود به منزلهٔ حیات واقعی و موزون انسان (یعنی) حیات نوعی خفه کند»[4]. ولی از نظر مارکس حکومت ترور برای دست‌زدن به چنین عملی محتاج برقراری دگربار مذهب است و این فاجعه رهایی سیاسی‌ای است که خود را به‌عنوان رهایی انسان معرفی می‌کند. فاجعه‌ای که مارکس آن را در جدایی دولت و جامعهٔ مدنی، یعنی جدایی حیات نوعی انسان ــ به‌منزلهٔ عضو جامعهٔ سیاسی ــ از حیات مادی او در مقام انسان خصوصی می‌بیند.

---

۱. هگل، **پدیدارشناسی روح**، بخش «آزادی مطلق و ترور»، متن آلمانی چاپ ۱۹۵۲، ص ۴۱۴؛ ترجمهٔ فرانسوی هیپولیت، انتشارات اوبیه مونتین، جلد دوم، ص ۱۳۰.

۲. مارکس، «شروحی انتقادی در حاشیه مقاله شاه پروس و اصلاح اجتماعی به قلم یک پروسی» در ***آثار مارکس***، پلیاد، جلد سوم، ص ۴۰۷.

۳. ***همان***، ص ۴۱۰.

۴. مارکس، ***آثار مارکس***، «مسئله یهود»، پلیاد، جلد سوم، ص ۳۵۹.

نقد مارکسی اعلامیه‌های جهانی حقوق بشر و شهروند سال‌های ۱۷۸۹، ۱۷۹۳ و ۱۷۹۵ انقلاب فرانسه در راستای چنین بینشی قابل فهم است. از دیدگاه مارکس اعلامیه‌های جهانی حقوق بشر و شهروند فرانسه حاصل انتزاعی خودپرستی افراد در جامعه بعد از انقلاب فرانسه است که به‌دلیل داشتن جوهری جهانی جایگزین نهاد اجتماعی مذهبی‌ای شده است که در رژیم قبل از انقلاب وجود داشت. به کلام دیگر، مارکس اعلامیه‌های جهانی حقوق بشر و شهروند انقلاب فرانسه را به‌عنوان شکل جدیدی از خودبیگانگی بررسی می‌کند. دموکراسی سیاسی دولت ژاکوبن‌ها با تکیه بر اصول اعلامیه‌های حقوق بشر و شهروند ۱۷۸۹ و ۱۷۹۳ رهایی فرانسویان را به منزلهٔ رهایی کل بشریت معرفی می‌کند. از این رو مارکس با وجود اینکه رهایی سیاسی از رژیم اسبق را پیشرفتی تاریخی می‌شناسد، ولی از نظر او جدایی دولت از مذهب موجب جدایی انسان از مذهب نشده است. به همین جهت او در مخالفت با برونو باوئر به این نتیجه می‌رسد که انسان‌ها می‌توانند از نظر سیاسی رهایی یابند ولی مذهبی باقی بمانند. بنابراین از خودبیگانگی سیاسی و از خودبیگانگی مذهبی مکمل یکدیگر است، چرا که انقلاب فرانسه در ازای آشتی‌دادن انسان عمومی و انسان خصوصی، جدایی آنان را فراهم می‌آورد، جدایی که اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر و شهروند انقلاب فرانسه معرف حقوقی آن است. به گفتهٔ مارکس اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر و شهروند نمایانگر «جدایی انسان از انسان و از جامعه‌اش است»[1]، زیرا که هدفی جز ضمانت بهره‌وری خصوصی افراد ندارد. بدین‌گونه «اصالت تصور دولت» موجب به‌وجودآمدن «اصالت فردی» شهروند می‌شود. به عبارت دیگر، رهایی سیاسی از رژیم اسبق، اعضای جامعه مدنی را در مقابل سیاستْ بیگانه باقی می‌گذارد. در اینجا مارکس حقیقت انسان سیاسی را در وجود انسان اجتماعی می‌اندیشد و در گسست جدید بین اجتماع و سیاست، اولویت اجتماع را بر سیاست مطرح می‌کند (هگل در ***فلسفهٔ حقوق*** خود خلاف این امر را انجام می‌دهد)، زیرا آنچه که از دیدگاه مارکس افراد جامعه را به یکدیگر نزدیک می‌کند، نهاد سیاسی اجتماع نیست، بلکه نظام احتیاجات آنان است. پس این دولت

---

۱. **همان**، ص ۳۶۶.

نیست که محور اصلی جامعه مدنی را تشکیل می‌دهد، بلکه جامعه مدنی است که پایه و اساس دولت قرار می‌گیرد. به کلام دیگر، تضاد بین جامعه مدنی و دولت تضاد بین منافع شخصی انسان خصوصی و تخیل سیاسی اوست؛ و البته یکبار دیگر از نظر مارکس هیچ نهاد اجتماعی بیشتر از اعلامیه جهانی حقوق بشر و شهروند انقلاب فرانسه نشان‌دهنده این تضاد نیست. اعلامیه‌ای که از یک سو بر ضمانت منافع شخصی فرد انگشت می‌گذارد و از سوی دیگر بر برابری میان انسان‌ها تأکید می‌نهد. مارکس حقوق بشر انقلاب فرانسه را «حقوقی سیاسی» می‌نامد. محتوای این حقوق به گفتهٔ او «شرکت در جامعه و به‌طور دقیق‌تر شرکت در جامعه سیاسی و حیات دولت است.» بنابراین از دیدگاه مارکس «این حقوق وارد مقولهٔ حقوق مدنی می‌شود.»[1]

ولی بشری که موضوع حقوقی اعلامیه جهانی حقوق بشر و شهروند انقلاب فرانسه است، برخلاف تصور مارکس، نه به‌عنوان بشر بلکه به‌منزلهٔ شهروند عضو جامعه مدنی است. به دیگر سخن، بشری که اعلامیه حقوق بشر ۱۷۸۹ از آن سخن می‌گوید، بشری نوعی است، به همین دلیل نیز زمانی که حقوق مدنی خود (یعنی حقوقی را که در مقام شهروند جامعهٔ مدنی کسب کرده است) را از دست می‌دهد، می‌توان به‌نام حقوق بشر در خارج از چارچوب حقوقی این جامعه از او دفاع کرد. این درست عملی است که امروزه سازمان‌های حقوق بشری جهان (برای مثال سازمان عفو بین‌المللی) انجام می‌دهند. آنها بدون دخالت در امور سیاسی یک اجتماع و بدون درنظرگرفتن حقوقی را که فرد در جامعهٔ خود به‌عنوان شهروند از دست داده است، از او در مقام بشر نوعی به دفاع می‌پردازند. اکنون می‌توان گفت که امروزه این سازمان‌ها از اعلامیهٔ جهانی حقوق بشرِ سال ۱۹۴۸ سازمان ملل متحد پشتیبانی می‌کنند، و تفاوت اساسی‌ای بین این اعلامیه و مادر خود یعنی اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر و شهروند ۱۷۸۹ فرانسه وجود دارد. از نظر ما طرح این بحث هم جالب و هم اساسی است، زیرا روشن‌کنندهٔ بسیاری از مسائل مهم و تاریک تفکر حقوق بشری است.

---

۱. **همان**، ص ۳۶۵.

اگر دو اعلامیهٔ حقوق بشر ۱۷۸۹ و ۱۹۴۸ را با یکدیگر مقایسه کنیم، به‌خوبی می‌توانیم رابطهٔ تنگاتنگ بین این دو را دریابیم. ولی قبل از هر چیز و برای درک هرچه بهتر این مسئله پای سخن رنه کاسن، نویسندهٔ اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر ۱۹۴۸ سازمان ملل متحد بنشینیم. او می‌نویسد: «زمانی که افتخار تعلق به زادگاه کشیش گرگوار را داریم که یکی از مبتکران اعلامیهٔ حقوق بشر ۱۷۸۹ و اعلامیهٔ حقوق مردم ۱۷۹۳ بود و به‌طور خستگی‌ناپذیر علیه بردگی و برای رهایی یهودیان و انسان‌های غیرسفید مبارزه کرد، ممکن نیست که خود را در مقام یکی از مجریان وصیت‌نامه معنوی او درنظر نگیریم...»[1]. این نخستین و واپسین دفعه‌ای نبود که رنه کاسن تعلق خود را به نهاد حقوق بشر انقلاب فرانسه و پیام معنوی آن اعلام می‌داشت، این تعلق در تمامی آثار و گفتار او دیده می‌شود. برای مثال او در خطابهٔ خود به تاریخ ۹ دسامبر ۱۹۴۸ در اجلاس عمومی سازمان ملل متحد در مورد این مسئله چنین سخن می‌گوید: «اصول پرعظمت آزادی، برابری و برادری که بشریت افتخار امانت‌گرفتن آنها را از اعلامیه فرانسوی ۱۷۸۹ دارد...» بنابراین می‌بینیم که اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر و شهروند ۱۷۸۹ تا چه حد برای پدر مؤسس اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر ۱۹۴۸ اهمیت بسزایی دارد. پس بیاییم با مقایسه این دو اعلامیه علل این اهمیت را بیشتر بشکافیم.

شاید به جرأت بتوان گفت که اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر ۱۹۴۸ به‌طورکلی از اعلامیهٔ حقوق بشر ۱۷۸۹ فرانسه الهام گرفته است. مادهٔ اول اعلامیه ۱۹۴۸ رونویس دقیق اعلامیهٔ ۱۷۸۹ فرانسه است: «تمام افراد بشر آزاد به‌دنیا می‌آیند و از لحاظ حیثیت و حقوق با هم برابرند.» در اعلامیهٔ حقوق بشر ۱۷۸۹ کلمه «حیثیت» نیامده است و در کنار کلمه برابری، مفهوم آزادی نیز قرارگرفته است: «تمام افراد بشر آزاد به‌دنیا می‌آیند و از لحاظ حقوق آزاد و برابرند.» ماده‌های ششم و هفتم اعلامیهٔ ۱۹۴۸ مسئله برابری در مقابل قانون را مطرح می‌کند.

ماده ۶: «هرکس حق دارد که شخصیت حقوقی او در همه‌جا به‌عنوان یک انسان در مقابل قانون شناخته شود.»

---

۱. رنه کاسن، جزوه ۳۷ انستیتو فرانسه، ۱۹۵۰.

ماده ۷: «همه در برابر قانون مساوی هستند و حق دارند بدون تبعیض و بالسویه از حمایت قانون برخوردار شوند...»

محتوای اصل این دو مادهٔ در ماده ۶ اعلامیهٔ ۱۷۸۹ فرانسه آمده است: «قانون نمایانگر اراده کلی است. کلیهٔ شهروندان حق دارند که به شخصه و یا از طریق نمایندگان خود در تشکیل آن شرکت کنند. قانون چه برای دفاع و چه برای تنبیه باید برای همه یکسان باشد. برابری شهروندان از نظر قانون، برابری پذیرفته‌شدن برای هر مقام، مکان و شغل عمومی بنا به قابلیت خود و بدون هیچ امتیاز دیگری به‌غیر از فضایل و مهارت خویش است.»

همچنین ماده‌های ۹، ۱۰ و ۱۱ اعلامیهٔ حقوق بشر ۱۹۴۸ در جهت محاکمه، دستگیری و اتهام خودسرانه تکرار ماده‌های ۷، ۸ و ۹ اعلامیهٔ ۱۷۸۹ فرانسه است:

مادهٔ ۹ اعلامیهٔ ۱۹۴۸: «احدی را نمی‌توان خودسرانه توقیف، حبس یا تبعید نمود»،

مادهٔ ۱۰ اعلامیهٔ ۱۹۴۸: «هرکس با مساوات کامل حق دارد که دعوایش به وسیلهٔ دادگاه مستقل و بی‌طرفی منصفانه و علناً رسیدگی بشود و چنین دادگاه دربارهٔ حقوق و الزامات او و یا هر اتهام جزائی که به او توجه پیدا کرده باشد، اتخاذ تصمیم بنماید.»

مادهٔ ۱۱: «هرکس که به بزه‌کاری متهم شده باشد بی‌گناه محسوب خواهد شد تا وقتی که در جریان یک دعوای عمومی که در آن کلیه تضمین‌های لازم برای دفاع او تأمین شده باشد تقصیر او قانوناً محرز گردد.»

در مادهٔ ۷ اعلامیهٔ حقوق بشر ۱۷۸۹ آمده است: «احدی را نمی‌توان توقیف، متهم و حبس کرد، مگر طبق حالتی و اشکالی که توسط قانون تعیین و تجویز شده است...»

همچنین در مادهٔ ۸ این اعلامیه می‌خوانیم: «قانون موظف به تأسیس مجازات‌هایی منحصراً و قطعاً ضروری است و احدی را نمی‌توان متهم کرد مگر به موجب قانونی که پیش از ارتکاب جرم تأسیس و انتشار یافته و به‌طور قانونی به اجرا گذاشته شده است.»

به همین ترتیب ماده‌های ۱۸ و ۱۹ اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر سازمان ملل

متحد که بازگوکنندهٔ مسئلهٔ آزادی اندیشه و عقیده است، در راستای ماده‌های ۱۰ و ۱۱ اعلامیهٔ حقوق بشر ۱۷۸۹ فرانسه نوشته شده است:

ماده ۱۸ اعلامیهٔ ۱۹۴۸: «هرکس حق دارد که از آزادی فکر، وجدان و مذهب بهره‌مند شود. این حق متضمن آزادی تغییر مذهب یا عقیده و همچنین متضمن آزادی اظهار عقیده و ایمان می‌باشد و نیز شامل آزادی تعلیمات مذهبی و اجرای مراسم دینی است.»

مادهٔ ۱۹ اعلامیهٔ ۱۹۴۸: «هرکس حق آزادی عقیده و بیان دارد و حق مزبور شامل آن است که از داشتن عقاید خود بیم و اضطرابی نداشته باشد و در کسب اطلاعات و افکار و در اخذ و انتشار آن به تمام وسایل و بدون ملاحظات مرزی آزاد باشد.»

اکنون برای روشن‌شدن مطالب به اختصار ماده‌های ۱۰ و ۱۱ اعلامیهٔ حقوق بشر ۱۷۸۹ فرانسه را بازگو می‌کنیم:

«مادهٔ ۱۰: «هیچکس نباید برای عقاید خود، حتی عقاید مذهبی ترس به دل راه دهد...»

مادهٔ ۱۱: «رابطه آزاد بین افکار و عقاید یکی از باارزش‌ترین حقوق بشر است، بنابراین هر شهروند از آزادی سخن‌گفتن، نوشتن و چاپ‌کردن برخوردار است...»

مادهٔ ۲۱ اعلامیهٔ حقوق بشر ۱۹۴۸ نیز از بسیاری نکات مشابه ماده ۶ اعلامیهٔ ۱۷۸۹ فرانسه است که قبلاً بدان اشاره کردیم:

مادهٔ ۲۱: «۱) هرکس حق دارد که در ادارهٔ امور عمومی کشور خود خواه مستقیماً و خواه با وساطت نمایندگانی که آزادانه انتخاب شده باشند شرکت جوید.، ۲) هرکس حق دارد با تساوی شرایط به مشاغل عمومی کشور خود نایل آید، ۳) اساس و منشأ قدرت حکومت اراده مردم است، این اراده باید به‌وسیلهٔ انتخاباتی ابراز گردد که از روی صداقت و به‌طور ادواری صورت پذیرد.....»

در عوض اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر ۱۹۴۸ ماده‌های بسیاری را به اعلامیهٔ حقوق بشر ۱۷۸۹ فرانسه اضافه کرد که از آن جمله مادهٔ ۱۲ (در مورد آزادی زندگی خصوصی)، مادهٔ ۱۳ (در مورد آزادی عبور و مرور)، مادهٔ ۲۰ (در مورد آزادی تشکیل مجامع) و البته ماده‌های ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶ (در مورد حق کار، حق سلامتی و رفاه، حق آموزش و پرورش و حق فراغت) را می‌توان نام برد، که همگی به غیر از

مادهٔ ۲۴ در ماده‌های ۲۱، ۲۲، ۲۳ اعلامیهٔ حقوق بشر ۱۷۹۳ فرانسه درج شده است.

پس می‌بینیم که رنه کاسن بی‌جهت از «وصیت‌نامه معنوی» سخن نمی‌گوید و زمانی‌که مارکس دست به انتقاد چهار اصل مرکزی اعلامیهٔ حقوق بشر فرانسه یعنی آزادی ــ برابری ــ امنیت ــ مالکیت خصوصی می‌زند، در حقیقت «وصیت‌نامه معنوی» اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر ۱۹۴۸ را رد می‌کند و به عبارتی هم می‌توان گفت که به‌واسطهٔ این انتقاد اعلامیهٔ ۱۹۴۸ را تحت سؤال قرار می‌دهد.

اکنون ببینیم انتقاد مارکس به اصول مرکزی اعلامیهٔ حقوق بشر ۱۷۸۹ بر چه مبنایی قرار می‌گیرد؟ مارکس عبارت آزادی را بدان‌گونه که در این اعلامیه آمده است، در حُکم «آزادی انسان در مقام مونادی منفرد و بسته به روی خود»[۱] مطرح می‌کند. این انفراد و انسداد از نظر او به‌دلیل عدم ارتباط این انسان با انسان‌های دیگر جامعه‌اش است به همین جهت حق آزادی را «حق فردبسته به روی خود» ارزشیابی می‌کند. مارکس حق مالکیت خصوصی را تجلی عملی حق آزادی بررسی می‌کند. حق مالکیت خصوصی برای مارکس «حق نفع شخصی، [یعنی] حق لذت‌بردن از ثروت خویش و اختیار استفاده از آن بدون دلواپسی در مورد دیگری است.»[۲] همچنین اصل برابری اعلامیهٔ حقوق بشر ۱۷۸۹ از دیدگاه مارکس برابری بین مونادهای بسته‌ای است که در مورد حق آزادی نیز صحبت شد: آخرالامر اصل امنیت که برای مارکس «ضمانت خودپرستی جامعهٔ مدنی است»[۳] و او تجلی آن را در نهاد پلیس می‌بیند.

حال باید دید که این انتقاد مارکس تا چه حد شامل اعلامیهٔ حقوق بشر ۱۹۴۸ می‌شود؟ همان‌طور که قبلاً نیز اشاره کردیم، تمامی اصولی که مارکس در اعلامیه‌های حقوق بشر انقلاب فرانسه مورد انتقاد قرار می‌دهد، صریحاً در اعلامیهٔ ۱۹۴۸ بیان شده است. بنابراین انتقاد مارکس از اصل آزادی اعلامیهٔ حقوق بشر فرانسه به‌خوبی می‌تواند، انتقاد از ماده‌های اول و سوم اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر ۱۹۴۸ باشد. به همین منوال انتقاد از اصل برابری که در اعلامیهٔ ۱۷۸۹ درج شده، به

۱. مارکس، ***آثار مارکس***، «مسئلهٔ یهود» ،پلیاد، جلد سوم، ص ۷۶.
۲. ***همان***، ص ۳۶۷.
۳. ***همان***، ص ۳۶۸.

معنای انتقاد از ماده اول اعلامیهٔ ۱۹۴۸ را هم به‌عنوان ضمانت خودپرستی جامعه مدنی و نهاد پلیس مطرح کند. مسئلهٔ مالکیت خصوصی و انتقاد مارکسیِ آن مستلزم بحث دیگری است، زیرا پایان‌دادن به امر مالکیت خصوصی یکی از شعارهای کلیدی نظام تفکر مارکسی است. ما در اینجا بحث مالکیت خصوصی را پیش نمی‌کشیم، زیرا این مسئله به اندازهٔ کافی برای هر کسی که با نظریات مارکس آشنایی داشته باشد، روشن است ولی عدم انطباق نظریه مارکس در مورد مالکیت خصوصی با ماده ۱۷ اعلامیهٔ حقوق بشر ۱۹۴۸ نباید از طرح مسائل فوق جلوگیری کند. مسئلهٔ مالکیت خصوصی مسئله‌ای حیاتی است و نمی‌توان به‌سادگی از آن عبور کرد. آن عده از مارکسیست‌هایی که خود را حقوق بشری می‌دانند (باید گفت که در جمع ایرانیان عده مارکسیست‌های حقوق بشری به‌سختی از تعداد انگشتان دو دست تجاوز می‌کند) مسئلهٔ مالکیت را اصلی فرعی درنظر می‌گیرند و می‌گویند اشکالی ندارد، بگذارید حقوق بشر در «جهت مثبت تاریخ» قرار گیرد، برای مسئلهٔ مالکیت خصوصی هم چاره‌ای می‌اندیشیم. ولی حقوق بشر قابل تفسیر نیست، که حالا بیاییم از این طرف یا آن طرفش بکاهیم برای اینکه ترازوی مارکسیسم توازن خود را به‌دست بیاورد. شاید بتوان گفت که انتقاد مارکس در این رابطه از صداقت بیشتری برخوردار است، زیرا او حرفش را با قاطعیت و روشنی تمام در مورد اعلامیهٔ حقوق بشر فرانسه بیان می‌دارد.

اکنون گفتن اینکه مارکس نسبت به اعلامیهٔ حقوق بشر بی‌طرف و بی‌غرض است، سخن اشتباهی است. چون مارکس بی‌طرف نیست و نمی‌خواهد هم باشد. او موضع خود را در برابر اعلامیه‌های حقوق بشر انقلاب فرانسه به‌خوبی روشن می‌کند، بنابراین دلیلی نیست که در صورت زنده‌بودنش چنین عملی را در مقابل اعلامیهٔ ۱۹۴۸ انجام ندهد. البته اگر مارکس زنده بود حتماً اکثر مارکسیست‌های امروزی او را در شمار لیبرال‌ها قرار می‌دادند و ادعا می‌کردند که او خود از گفتار خویش هیچ نمی‌فهمد، یا اینکه رویزیونیست شده است. زیرا آنچه که برای متکلمین مارکسیستی مهم جلوه می‌کند، مسئلهٔ فهم و تفکیک و سنجش مسائل نیست، بلکه کوشش در جهت توضیح حقانیت‌دادن به افکار و اعمال خویش است. مسئله در اینجا آشتی‌دادن ضروری عناصر خارج از نظام فکری مارکسیسم با منطق

این نظام است. در اینجا تخت پروکروست ایدئولوژی به حرکت می‌افتد و مقولات غیرخود را به مقیاس چهارچوب هستی‌شناختی دستگاه خود وارد می‌کند. آیا آخر و عاقبت حقوق بشر هم این است که به روی تخت پروکروست قرار گیرد تا در جهت «روند مثبت تاریخ» گام بردارد؟

اکنون سؤال اصلی من در این است که آیا اصول حقوق بشر باید به واسطهٔ ارزش‌های مارکسیستی سنجیده شود، یا اینکه ارزش‌های نظری مارکسیسم است که باید در ارتباط با چهارچوب اصولی حقوق بشر بررسی شود؟ همان‌طور که مشاهده کردیم، مارکس به‌نوبهٔ خود اصول حقوق بشر انقلاب فرانسه را به واسطهٔ نظریات و برنامه سیاسی خود می‌سنجد. ولی زمان و مکان فکری تولد برنامه سیاسی مارکس را چگونه می‌توان تعیین کرد؟ با درنظرگرفتن زندگی‌نامه فکری مارکس می‌توان گفت که ارکان اصلی برنامه سیاسی او بین سال‌های ۱۸۴۳ و ۱۸۴۸، (یعنی در فاصله‌ای که ***نقد آموزه هگلی دولت*** را از ***مانیفست حزب کمونیست*** جدا می‌کند) دوران حضانت و انکشاف خود را طی می‌کند. به قول لوچیو کله‌تی «مارکس زمانی که ***نقد آموزه هگلی دولت*** را می‌نوشت هنوز به کمونیسم نظری دست نیافته بود. در طی تحریر این اثر بود که او به این هدف رسید»[1]. مسائل و مفاهیمی راکه مارکس در این نوشته مطرح می‌کند، هریک به‌نوبهٔ خود اساس نظام فکری او را تشکیل می‌دهد. ما در این نوشته به مفهوم «ازخودبیگانگی» برمی‌خوریم. مارکس این مفهوم را در ارتباط با «وجود متعالی دولت» به‌کار می‌برد. دولتی که او به‌دنبال هگل آن را «محصول تجدد» می‌نامد، ولی از آن به‌عنوان انتزاع سخن می‌گوید. در همین رابطه، مارکس در پاسخ به پاراگراف ۲۷۳ ***اصول فلسفه حقوق*** هگل به دفاع از دموکراسی در برابر سلطنت می‌پردازد. مارکس دموکراسی را «حقیقت سلطنت» می‌نامد، زیرا از نظر او «دموکراسی جنس قانون اساسی و سلطنت نوع آن است»[2]. بسیاری از مفسران مارکس ستایش او از دموکراسی را در این نوشته به منزلهٔ بینش کلی او در برابر این مسئله مطرح می‌کنند. اما اگر مارکس به‌درستی مفهوم دموکراسی را در برابر مفهوم

---

۱. ***مقدمه بر آثار جوانی مارکس***، انتشارات پنگوئن، ۱۹۷۵، ص ۴۵.
۲. مارکس، ***آثار مارکس***، پلیاد، جلد سوم، ص ۹۰۱.

سلطنت هگلی قرار می‌دهد، او درواقع نظریهٔ هگلی دموکراسی را انتقاد می‌کند. با وجود این خود نیز با صوری تصورکردن این مفهوم در راستای نقد هگلی دموکراسی قرار می‌گیرد[۱]. مارکس دموکراسی را به‌عنوان «جوهر قانون اساسی سیاسی» با مسیحیت به منزلهٔ «جوهر مذهب» مقایسه می‌کند، زیرا به همان‌گونه که او مسیحیت را «مذهب به‌حد کمال» می‌نامد، دموکراسی را نیز نمایانگر «سیاست به‌حد کمال» می‌داند. بدین‌گونه، همان‌طور که قبلاً نیز اشاره کردیم، مارکس تحت تأثیر فوئرباخ نقد مذهب را تبدیل به نقد سیاست می‌کند. در **مسئلهٔ یهود** مارکس در انتقاد به دموکراسی سیاسی می‌نویسد: «دموکراسی سیاسی بدون تردید مسیحی است، زیرا در آن انسان، هر انسانی و نه‌فقط یک نفر، خود را به‌عنوان موجودی حاکم و موجود تعالی تأیید می‌کند.»[۲] بنابراین دموکراسی سیاسی انقلاب فرانسه (تهیه‌کنندهٔ اعلامیهٔ حقوق بشر ۱۷۸۹) از دیدگاه مارکس دارای جوهری مذهبی است. همان‌طور که می‌دانیم، نابودی مذهب برای مارکس امری ضروری است. بدین جهت اگر مذهب در دولت رسوخ کرد، باید دولت را نیز با آن از بین برد. ولی در انقلاب فرانسه به گفتهٔ مارکس مذهب پایان نمی‌گیرد، بلکه جزوی از دولت سیاسی می‌شود. پس باید دولت سیاسی را از بین برد، زیرا «در دموکراسی حقیقی دولت سیاسی ناپدید می‌شود»[۳].

مارکس در **مسئلهٔ یهود** رهایی سیاسی را ناکافی می‌داند، و ضرورت رهایی بشری را طرح می‌کند. در **مسئلهٔ یهود** رهایی بشریت در ارتباط با نابودی مالکیت خصوصی مطرح می‌شود. در اینجا برنامه سیاسی مارکس هنوز مفهوم محوری خود را نیافته است. مارکس در **مسئلهٔ یهود** سخنی از پرولتاریا به میان نمی‌آورد. چند ماه پس از تحریر **مسئلهٔ یهود**، مارکس در ***نقد فلسفه حقوق هگل*** مفهوم پرولتاریا را می‌یابد. مارکس می‌نویسد: «هنگامی‌که پرولتاریا انحلال نظم جهانی کنونی را اعلام می‌دارد، او صرفاً از ***راز هستی*** خویش سخن می‌گوید، زیرا ***انحلال*** واقعی در نظم جهان است.

---

۱. این تفسیر در امتداد عقیده اریک ویل در مقالهٔ «مارکس و فلسفه حقوق» در ضمیمهٔ کتاب ***هگل و دولت*** قرار می‌گیرد.

۲. ***آثار مارکس***، پلیاد، جلد سوم، ص ۳۶۳.

۳. ***نقد آموزهٔ هگلی دولت*** در ***مارکس آثار جوانی***، انتشارات پنگوئن، ۱۹۷۵، ص ۸۸.

هنگامی که پرولتاریا ***نفی مالکیت خصوصی*** را مطالبه می‌کند او صرفاً آنچه را که جامعه به‌مثابه اصل پرولتاریا به پیش نهاده و آنچه را که پرولتاریا از پیش‌لاارادی به‌مثابه نتیجه منفی جامعه در خود تبلور دارد، به اصل جامعه ارتقا می‌دهد... همچنانکه فلسفه در پرولتاریا (اسلحه مادی) خویش را می‌یابد، همینطور نیز پرولتاریا در فلسفه اسلحهٔ معنوی را پیدا می‌کند. و همین‌که برق این تفکر در ژرفای این زمین ساده‌لوحانه خلق بدرخشد، رهایی آلمان‌ها به انسان تحقق خواهد یافت... سَر این رهایی فلسفه است. دلش پرولتاریاست، فلسفه نمی‌تواند خود را بدون رفع پرولتاریا محقق سازد، و پرولتاریا نمی‌تواند خود را بدون تحقق فلسفه رفع کند»[1]. برنامهٔ سیاسی مارکس در اینجا قدم دیگری را به پیش می‌گذارد. ولی مارکس هنوز موفق به ایجاد نظام تفکر عقلانی خویش نشده است. رهایی بشریت به دست پرولتاریا یک مسئله است و تعیین حقانیت تاریخی آن مسئله‌ای دیگری. حال ببینیم طبق نظریهٔ مارکس تاریخ چگونه حقانیت رسالت معادی پرولتاریا را تعیین می‌کند.

مارکس نخستین بار در ***نقد بر فلسفه حقوق هگل*** در مورد وظیفهٔ تاریخ می‌نویسد: «وظیفهٔ تاریخ این است که پس از آنکه ***عقبای*** حقیقت ناپدید شد، حقیقت دنیا را مستقر سازد»[2]. همان‌طور که قبلاً هم مشاهده کردیم، حقیقت دنیا برای مارکس رهایی بشریت است که نجات‌دهندهٔ خود را در وجود پرولتاریا می‌یابد. ولی آیا نقش پرولتاریا در اینجا در عمل اجتماعی کارگران خلاصه می‌شود، یا اینکه اراده‌ای الهی فرای اجتماع انسانی جهت تاریخ انسان‌ها را تعیین می‌کند؟ پاسخ مارکس به این سؤال دقیق و روشن است. او در ***خانوادهٔ مقدس*** می‌نویسد: «اینکه این و یا آن پرولتاریا حتی کلیهٔ پرولتاریا چه چیزی را در یک لحظه به‌عنوان هدف تصور می‌کنند، کم‌اهمیت است. مهم این است که پرولتاریا از نظر تاریخی مستلزم **هست** و خواهد بود که در مطابقت با این هستی عمل کند. هدف و عمل تاریخی‌اش به‌طور مشهود و بازگشت‌ناپذیری برای او رسم شده است...»[3].

---

۱. مارکس، ***نقد بر فلسفهٔ حقوق هگل***، ترجمهٔ فارسی، انتشارات مزدک، ص ۱۱.
۲. ***همان***، ص ۲.
۳. «خانوادهٔ مقدس»، در ***آثار مارکس***، پلیاد، جلد سوم، ص ۴۶۰.

در اینجا یکی از بارزترین نمایش‌های نظریهٔ «تزویر عقل تاریخی» را که مارکس از هگل به ارث برده است، مشاهده می‌کنیم. اکنون ببینیم این نظریه در نزد هگل چگونه بیان می‌شود. هگل می‌نویسد: «تنها اندیشه‌ای که فلسفه (برای بررسی تاریخ) به میان می‌آورد، اندیشهٔ سادهٔ عقل است ـ یعنی این اندیشه که عقل بر جهان فرمانرواست و درنتیجه، تاریخ جهانی نیز جریانی عقلانی دارد... عقل، قوهٔ بی‌پایان است، یعنی چندان نیرو دارد که بتواند چیزی بالاتر از آرمان و بایستگی محض که گویی در جایگاهی ناشناخته بر فراز واقعیت و یا امری مجرد و انتزاعی در اذهان برخی از آدمیزادگان باشد، بیافریند. عقل، محتوای بی‌پایان است. حقیقت و ذات همه‌چیز است؛ عقل ماده خویشتن را در خود دارد و آن را با کنش خود می‌پرورد... هرچه در جهان پیداست جز عقل با همهٔ شرف و شکوه آن نیست...»[1]

رسالت تاریخی پرولتاریایی که مارکس از آن سخن می‌گوید، از بسیاری جهات شبیه به عقل تاریخی است. پس به‌خوبی می‌بینیم که تأثیرات فلسفه هگل عمیق‌تر از آن است که مارکس با چند استعارهٔ مکرر خود را از دست آن خلاصی بخشد، و برخلاف تصور بسیاری از مکاتب مارکسیستی که انتقاد مارکسی هگل را به‌منزلهٔ گسستی معرفتی در جهت دستیابی به علم تاریخ درنظر می‌گیرند؛[2] بینش تاریخی مارکس همواره زندانی جوهر فلسفه تاریخی هگل باقی می‌ماند.

همان‌طور که مشاهده کردیم، «نظریهٔ تزویر عقل تاریخی» در نقل قولی که از کتاب ***خانوادهٔ مقدس*** مارکس و انگلس شد، به‌خوبی نمایان است. ولی از آنجا که همواره یک مثال را به حساب استثناء می‌گذارند و تا زمانی‌که استثناء خود تبدیل به قاعده نشود، سخنی از سوی آدمیان پذیرفته نمی‌شود، بنابراین ما در اینجا می‌کوشیم تا مثال‌های دیگری را هم که در ارتباط با این نظریه مطرح می‌شود، نشان دهیم.

تقریباً یک‌سال پس از تحریر ***خانوادهٔ مقدس***، مارکس در نوشتهٔ ناتمامی تحت عنوان ***ایدئولوژی آلمانی*** گام دیگری را جهت نظام‌بخشیدن به تفکر تاریخی خود

---

۱. گ. و. هگل، ***عقل در تاریخ***، ترجمهٔ حمید عنایت، انتشارات علمی دانشگاه صنعتی آریامهر، ص‌ص ۳۱ و ۳۲.

۲. لویی آلتوسر، ***برای مارکس***، انتشارات ماسپرو، ۱۹۷۵، ص‌ص ۱۶۷ـ۱۸۳.

برمی‌دارد. نظریهٔ «تزویر عقل تاریخی» به‌وضوح در این نوشته ظهور می‌یابد. ما در اینجا به بخش‌هایی از این نوشته اشاره می‌کنیم. مارکس به اتفاق همراه خود انگلس در ***ایدئولوژی آلمانی*** می‌نویسد: «رهایی هر فرد در صورتی تحقق خواهد یافت که تاریخ به‌طور کامل تبدیل به تاریخ جهانی شود.»[۱]

مارکس این رهایی را در وقوع انقلاب کمونیستی می‌بیند که از نظر او تفاوت اساسی‌ای با انقلاب‌های دیگر دارد: «تا به امروز تمامی انقلاب‌ها همواره شیوهٔ امور را دست‌نخورده باقی گذاشته‌اند... درعوض انقلاب کمونیستی با به‌پاخاستن علیه شیوهٔ سنتی امور، خود را از *کار* خلاصی می‌بخشد و با از بین‌بردن طبقات، تسلط تمامی طبقات را به پایان می‌رساند. از آنجا که این انقلاب اثر طبقه‌ای است که دیگر از مرتبهٔ طبقاتی در جامعه برخوردار نیست و به صورت طبقه شناخته نمی‌شود، بدین‌گونه از این لحظه این طبقه نمودار انحلال تمامی طبقات، کلیهٔ ملیت‌ها و... در صحنهٔ جامعه کنونی است[۲]، مارکس همچنین اضافه می‌کند: «این آرمان آزادی نیست که انسان‌ها هربار در ارتباط با آن خود را رها کرده‌اند، بلکه نیروهای تولیدی موجودند که تجویزکننده و فراهم‌آورندهٔ این رهایی بوده‌اند.»[۳] مارکس همان سال در نامه‌ای به تاریخ ۲۸ دسامبر ۱۸۴۶ به پل آنانکوف این مسئله را با روشنی بیشتری توضیح می‌دهد: «جامعه در هر شکلی که باشد چیست؟ محصول عمل متقابل انسان‌ها. آیا انسان‌ها در انتخاب این و یا آن شکل اجتماعی آزادند؟ به‌هیچ‌وجه... احتیاجی نیست بیفزایم که انسان‌ها اختیار آزاد نیروهای تولیدی خود را (که اساس تاریخ آنان را تشکیل می‌دهد) ندارند، زیرا هر نیروی تولیدی نیرویی کسب شده و محصول رفتاری پیشینی است.»[۴]

مارکس در ***۱۸ برومر لوئی بناپارت*** بار دیگر این مسئله را مطرح می‌کند. او می‌نویسد «انسان‌ها تاریخ خویش را می‌سازند، ولی نه به‌شکل اختیاری، در شرایطی که خود انتخاب کرده‌اند، بلکه در شرایطی که بطور مستقیم از گذشته داده شده است و به ارث برده‌اند.»[۵]

---

۱. ر.ک.: «ایدئولوژی آلمانی»، ***آثار مارکس***، پلیاد، جلد سوم، ص ۱۰۷۰.

۲. ***همان***، ص ۱۱۲۳. ۳. ***همان***، ص ۱۳۱۵.

۴. در ***برگزیده آثار کارل مارکس***، ترجمهٔ روبل، جلد اول، انتشارات پایو، ۱۹۷۰، ص ۱۲۳.

۵. مارکس: ***۱۸ برومر لوئی بناپارت***، ترجمهٔ فرانسوی، ادیسیون سوسیال، ۱۹۷۶، ص ۱۵.

همچنین مارکس در ***نامه‌ای به کوگلمن*** به تاریخ ۱۱ ژوئیه ۱۸۶۸ به مسئله قانون نظم‌دهنده تاریخ و اشکال تاریخی آن اشاره می‌کند و می‌نویسد: «بدیهی است که شکل تعیین‌شدهٔ تولید اجتماعی به‌هیچ‌وجه این ضرورت تقسیم کار اجتماعی به قسم‌های تعیین‌شده را از بین نمی‌برد، بلکه تنها قادر به تغییردادن شیوهٔ ظاهری آن است. قوانین طبیعی را هیچ‌گاه نمی‌توان از بین برد. آنچه که در وضعیت‌های تاریخی متفاوت، قادر به تغییر است، تنها شکلی است که از طریق آن این قوانین عمل می‌کنند.»[۱]

اکنون نگاهی به نوشتهٔ دیگری از مارکس بیاندازیم که بیان‌کنندهٔ محتوای رسالت مهم پرولتاریا در تاریخ است: «در قرون وسطی در آلمان دادگاهی تحت عنوان «سنت و همه» وجود داشت، که انتقام جنایت‌های حاکم را می‌گرفت. هرگاه خانه‌ای با علامت صلیب سرخ دیده می‌شد، نشانهٔ این بود که مالک آن توسط «سنت وهمه» دادگاهی شده است. لذا امروزه تمامی خانه‌های بورژوایی اروپا دارای علامت اسرارآمیز صلیب سرخ است. قاضی، تاریخ است و مجری حکم، پرولتاریا.»[۲]

همچنین پاراگراف آخر ***مانیفست حزب کمونیست*** که در خاطر همه خوانندگان هست: «کمونیست‌ها قصد خوارکردن خویش را با پنهان‌نمودن عقاید و برنامه‌هایشان ندارند. آنان به‌صراحت اعلام می‌کنند که اهدافشان تنها با سرنگونی قهرآمیز هرگونه نظام اجتماعی گذشته‌ای قابل دسترسی است. باشد که طبقات حاکم از تصور انقلابی کمونیستی بر خود بلرزند. پرولترها هیچ چیزی جز زنجیرهایشان برای از دست‌دادن ندارند. آنان دنیایی را برای به‌دست‌آوردن درپیش دارند.»[۳] آنچه که در این مثال آخر از نظر ما دارای اهمیت است. نقشی است که مارکس و انگلس به مسئلهٔ خشونت در تاریخ اعطا می‌دارند.

انگلس در ***آنتی‌دورینگ*** از خشونت به‌عنوان عاملی انقلابی صحبت می‌کند. به گفتهٔ او «خشونت در تاریخ دارای نقشی دیگر، نقشی انقلابی است. و یا بنا به گفتار

---

۱. ر.ک.: کارل مارکس، ***نامه‌های به کوگلمن***، نیویورک، ۱۹۳۴، ص ۷۳.

۲. ر.ک.: مارکس، خطابه به تاریخ ۱۹ آوریل ۱۸۵۶ به مناسبت سالگرد ارگان شارتیستی ***روزنامه مردم*** در ***برگزیده آثار مارکس*** ترجمهٔ روبل، جلد دوم، انتشارات پایو، ۱۹۷۰.

۳. ر.ک.: مارکس-انگلس، ***مانیفست حزب کمونیست***، انتشارات ۱۰/۱۸، پاریس، ۱۹۶۲، ص ۶۱.

مارکس، خشونت زایانندهٔ هر جامعه قدیمی است که جامعه نوی را در اجواف خود حمل می‌کند و یا وسیله‌ای است که به شکرانهٔ آن حرکت اجتماعی با نابودکردن اشکال سیاسی بی‌حرکت و مرده بر آنها پیروز می‌شود.»[1]

این بخش از گفتار مارکس دربارهٔ خشونت را که انگلس بدان اشاره می‌کند، می‌توان در فصل سی‌ویکم، قسمت هشتم، جلد اول کتاب **سرمایه** یافت. مارکس در اینجا کلمه «زور» را در ازای کلمهٔ «خشونت» به‌کار می‌برد و می‌نویسد: «... زور زایانندهٔ هر جامعهٔ قدیمیِ در حال کار است. زور عاملی اقتصادی است.»[2] اکنون شاید بسیاری از خوانندگان از خود سؤال کنند که مسئلهٔ خشونت به چه عنوان در امتداد مستقیم بینش تاریخی مارکس قرار می‌گیرد؟ آنچه که از نظر راقم این سطور شایان اهمیت است، بحث در مورد ارتباطی است که بین نظریهٔ «تزویر عقل تاریخی» و مسئلهٔ خشونت وجود دارد. همان‌طور که دیدیم مارکس به دنبال هگل تاریخ را به‌عنوان فرآیندی منطقی-دیالکتیکی درنظر می‌گیرد. این فرآیند در فلسفهٔ هگل در حرکت پدیدارشناختی روح تجلی می‌یابد که از طریق انکشافی منطقی-تاریخی به حقیقت خود می‌رسد. هگل نتیجهٔ این حماسه دیالکتیکی وجدان بشری را همسانی تام عقل و واقعیت می‌اندیشد. بدین‌گونه هگل واقعیت جهان را به منزلهٔ تمامیتی عقلانی طرح می‌کند. این درست نکته‌ای است که توجه مارکس را به خود جلب می‌نماید. مارکس در پی گفتار برای چاپ دوم کتاب **سرمایه** می‌نویسد: «صدمه‌ای که دیالکتیک به‌دست هگل از فریفتاری می‌کشد به‌هیچ‌وجه مانع از این نیست که هگل برای نخستین بار به نحوی جامع و آگاه اشکال عمومی حرکت دیالکتیک را بیان نموده است. دیالکتیک در نزد وی روی سر ایستاده است. برای اینکه هستهٔ عقلانی آن از پوستهٔ عرفانیش بیرون آید باید آن را واژگونه ساخت.»[3] این «هستهٔ عقلانی» دیالکتیک هگل چیست که مارکس قصد واژگونه‌ساختن آن را دارد؟ هستهٔ عقلانی دیالکتیک هگل درواقع فرآیند

---

۱. انگلس، ***آنتی دورینگ***، ادیسیون سوسیال، قسمت دوم، فصل چهارم، ص ۲۱۶.

۲. ر.ک.: مارکس، **سرمایه**، جلد اول ادیسیون سوسیال، پاریس، ۱۹۷۶، ص ۵۴۸.

۳. ر.ک.: مارکس، **سرمایه**، جلد اول، انتشارات حزب توده، ص ۶۰.

منطقی ـ استنتاجی است که عقل از طریق آن واقعیت تاریخ جهان را به منزلهٔ تمامیتی عقلانی می‌سنجد ولی همسانی تام عقل و واقعیت مستلزم نظریه «تزویر عقل تاریخی» است. چون عقل تنها زمانی می‌تواند واقعیت جهان را به‌عنوان تمامیتی عقلانی اعلام کند که با تزویر عناصر ناهمسان و غیرعقلانی تاریخ بشریت را درنظر نگیرد و حاکمیت ساختار منطقی نظام عقلانی خود را در برابر آنها اثبات کند. مارکس این فرآیند منطقی ـ استنتاجی فلسفهٔ تاریخ هگل را به‌عنوان روش در کتاب **سرمایه** به‌کار می‌برد. مارکس فرآیند تولید سرمایه را در گذر از کالا به پول و سپس از پول به سرمایه می‌بیند. در اینجا مارکس هستهٔ عقلانی منطق هگلی را برای همسانی عقل اقتصادی و واقعیت جهان به‌کار می‌گیرد، و خواننده ساختار سه مرحله‌ای دیالکتیک هگلی را در مجموعه دیالکتیکی: کالا ـ پول ـ سرمایه بازمی‌یابد. حال برای فهم بهتر روند تکوین دیالکتیکی سرمایه باید به جلد اول **گروند ریسه** مارکس رجوع کرد. مارکس در پاراگراف ۴۶ فصل چهارم جلد اول **گروندریسه** می‌نویسد: «آن مقدماتی که در آغاز، حکم شرایط تکوین و تشکیل سرمایه را داشتند، و وجود آنها نمی‌توانست ناشی از عملکرد سرمایه باشد، اکنون نتیجه انتفاع سرمایه‌دارانه می‌نمایند و واقعیتی هستند که خودبه‌خود پیدا شده‌اند. اینجا دیگر شرایط تکوین سرمایه نیستند، بل نتایج وجود حی و حاضر سرمایه‌اند. سرمایه برای توسعه‌اش دیگر نیاز به مقدماتی خارجی ندارد، بلکه برپایهٔ وجود خویش توسعه می‌یابد، قائم به خویش و آفریننده شرایط حفظ و رشد خویش است.»[۱] به‌عبارت دیگر به گفتهٔ مارکس «فراگرد تاریخی محصول سرمایه نیست، بلکه مقدمه آن است.»[۲]

بنابراین از نظر مارکس تاریخ بشریت نمایانگر تکوین و تحول سرمایه است. در اینجا بینش تاریخی‌گری مارکس دقیقاً در راستای فلسفهٔ تاریخ هگل قرار می‌گیرد. هگل در مقدمهٔ ***دروسی در باب فلسفهٔ تاریخ*** می‌نویسد: «تاریخ جهان چیزی جز تجلی

۱. ر.ک.: مارکس، ***گروندریسه (مبانی نقد اقتصاد سیاسی)***، جلد اول، ترجمهٔ فارسی، انتشارات آگاه، تهران، ۱۳۶۳، ص‌ص ۴۵۳ـ۴۵۴. ۲. **همان**، ص ۵۱۴.

عقل واحد نیست... تاریخ جهان تصویر و اثر عقل است.»[۱] پس بنا به این دیدگاه تاریخ بشریت خط سیر ضروری و مشخصی دارد که به‌صورت قوانینی کلی و جبری و خارج از ارادهٔ انسان‌ها، تعیین‌کنندهٔ روابط اجتماعی آنان است. بدین عنوان رابطه بین کارگر و سرمایه‌دار الزاماً رابطه‌ای قهری است، زیرا انکشاف مفهوم سرمایه رابطه‌ای جز این را اجازه نمی‌دهد. به گفتهٔ مارکس: «نه در تاریخ از این‌گونه خیال‌پردازی‌های دلنشین که به موجب آنها گویی سرمایه‌دار و کارگران دست به‌دست هم داده‌اند خبری هست و نه ردپای آن را در تحول مفهوم سرمایه می‌توان پیداکرد.»[۲]

همان‌طور که مشاهده می‌کنیم، مارکس به دنبال هگل تاریخ بشری را فرآیند منطقی-استنتاجی خود انکشاف‌یابی یک مفهوم می‌داند و به همین دلیل در امتداد نمونه هستی‌شناختی هگلی (که عقلانی‌بودن کامل واقعیت را اعلام می‌کند) قرار می‌گیرد. مارکس خود این مسئله را بدین‌گونه مطرح می‌کند: «بزرگ‌ترین شایستگی پدیدارشناسی هگل و نتیجهٔ غایی آن دیالکتیک منفیت به منزلهٔ اصول محرک و آفریننده، نخست در این امر خلاصه می‌شود: هگل خودآفرینندگی انسان را به‌عنوان فرآیند درنظر می‌گیرد....»[۳] توجه مارکس به تاریخ به‌منزلهٔ «فرآیند» و نه «پیشرفت» در ارتباط با بینش هگلی او مطرح می‌شود. هگل در ***پدیدارشناسی روح*** «عنصر فلسفه را فرآیندی (می‌نامد)، که مراحل خود را به‌وجود می‌آورد و می‌پیماید.»[۴] مارکس به‌نوبهٔ خود تاریخ انکشاف مفهوم سرمایه را به‌صورت فرآیند درنظر می‌گیرد. تفاوت اصلی بین «فرآیند» و «پیشرفت» در این است که فرآیند از مراحل مشخص تشکیل شده که تمامی آنها تبلور یک مفهوم، جوهر و یا تصور است، که در جهتی تعیین شده و به واسطهٔ نتیجه‌ای غایی و به‌طور دیالکتیکی رفع می‌شود. بنابراین فرآیند الزاماً حرکتی خطی دارد که همچون پیکانی که از کمانی پرتاب شود، تا رسیدن به مقصد تعیین‌شده از مراحلی عبور می‌کند. ولی پیشرفت دارای چنین حرکتی نیست.

---

۱. ر.ک.: هگل، ***خرد در تاریخ***، ترجمهٔ فرانسه، انتشارات ۱۰/۱۸ پاریس، ۱۹۶۵، ص ۴۹.
۲. مارکس، ***گروندریسه***، ترجمهٔ فارسی، انتشارات آگاه، ص ۵۱۵.
۳. مارکس، ***مجموع آثار***، پلیاد، جلد دوم، ص ۱۲۵.
۴. ر.ک.: هگل، ***پدیدارشناسی روح***، ترجمهٔ فرانسه، هیپولیت، پاریس، ۱۹۳۹، جلد اول، انتشارات اوبیه، ص ۴۰.

حرکتِ پیشرفت را همچون پاسکال می‌توان به شکلی مارپیچ و منکسر دید، بدین‌گونه پیشرفت در تاریخ به‌شکل جزر و مدّ دریا به جلو و عقب می‌رود. ما در تاریخ به سوی زمان و مکان تعیین‌شده و موعودی نمی‌رویم، و هر پیشرفتی رفع دیالکتیکی مرحلهٔ تاریخی پیش نیست. از این نظر برخی از نهادهای اجتماعی عهد عتیق به‌مراتب پیشرفته‌تر از بربریت بسیاری از نهادهای اجتماعی قرن اخیر بوده است. بنابراین درنظرگرفتن تاریخ به منزلهٔ فرآیند، تنها در چهارچوب نظام تفکر تاریخی‌گری قرار می‌گیرد که اولویت جبریت حرکت تاریخ را بر اختیار اراده آزاد انسان‌ها اعلام می‌دارد. به‌عبارت دیگر، حتی زمانی که انسان‌ها برای آزادی و خودمختاری خود در صحنهٔ اجتماعی مبارزه می‌کنند، رهایی آنان از دیدگاه تفکر تاریخی‌گری تنها در ارتباط با نهاد اجتماعی ازپیش‌تعیین‌شده‌ای معنی و مفهوم واقعی خود را می‌یابد. درست مثل اینکه بگوییم، کلیهٔ مبارزات انسانی برای به‌دست‌آوردن خودمختاری در اجتماع (از جمله مبارزه برای محیط زیست، جنبش کارگران، مبارزه برای حقوق زنان، مبارزه حقوق بشری و...) در جهت تحقق سوسیالیسم صورت می‌گیرد. امروزه در اروپا اکثریت این جنبش‌های خودمختاری در مخالفت با ایدئولوژی کمونیسم و واقعیت سوسیالیسم انجام می‌گیرد. (ازجمله جنبش سندیکایی لهستان ـ جنبش سبزها در آلمان، هلند، سوئد و... و مبارزات حقوق بشری سازمان‌هایی چون عفو بین‌المللی). آیا این بدان معنی است که تمامی این جنبش‌های اجتماعی آزادیخواه به‌دلیل نداشتن رنگ و بوی کمونیستی در جهت عکس تاریخ گام برمی‌دارند؟ بدین‌گونه اگر اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر ۱۹۴۸ را به‌عنوان مرحله‌ای از فرآیند منطقی-استنتاجی تاریخ بدانیم، بنابراین ساختار دیالکتیکی این فرآیند ایجاب می‌کند که این اعلامیه به‌عنوان نهادی اجتماعی در شکل تاریخ جدیدی رفع شود. در این صورت باید دید که این شکل تاریخی جدید چیست که تمامی خصوصیات جوهری اعلامیه حقوق بشر را داراست ولی خود مرحله دیالکتیکی کامل‌تری از آن است. همان‌طور که می‌بینیم از نظر چنین بینشی نهاد اجتماعی حقوق بشر به‌عنوان غایت مطرح نمی‌شود، بلکه مرحله‌ای از جهانی‌گشتن غایت اصلی است. مارکس غایت اصلی برنامهٔ سیاسی خود را در رسیدن به جامعهٔ بی‌طبقه از طریق گذار از دیکتاتوری پرولتاریا معرفی می‌کند. او در

نامه‌ای به جوزف ویده مه‌یر به تاریخ ۵ مارس ۱۸۵۲ می‌نویسد: «امر نوینی که من آورندهٔ آن بودم، در این برهان خلاصه می‌شود: ۱. وجود طبقات تنها در ارتباط با مراحل تعیین‌شده انکشاف تاریخی تولید است، ۲. مبارزهٔ طبقاتی الزاماً به دیکتاتوری پرولتاریا می‌انجامد، ۳. این دیکتاتوری خود به‌مثابه گذری به نابودی تمامی طبقات و جامعه بی‌طبقه است.»[1] به همین ترتیب مارکس در سال ۱۸۷۱ به اوژن ورمرش چنین اعلام می‌دارد: «جامعه به‌طور تاریخی الزام گذار از دیکتاتوری کارگری را دارد.»[2] او همچنین در نامه‌ای به فرد بولت به تاریخ ۲۳ نوامبر ۱۸۷۱ می‌نویسد: «هدف جنبش سیاسی طبقهٔ کارگر طبیعتاً تسخیر قدرت سیاسی برای خویش است.»[3] مارکس در ***نقد برنامه گوتا*** بار دیگر به این مسئله می‌پردازد: «بین جامعهٔ سرمایه‌داری و جامعهٔ کمونیستی دوران تبدیل انقلابی یکی به دیگری قرار می‌گیرد. در ارتباط با این دوران، دوران تبدیل سیاسی‌ای وجود دارد که در طول آن دولت چیزی جز ***دیکتاتوری پرولتاریا*** نیست.»[4] تأکید بیش از حد مارکس در مورد مفهوم «دیکتاتوری پرولتاریا» مانع جدیدی برای طرح مسئلهٔ حقوق بشر در کادر نظام تفکر مارکسیستی است. اینکه مارکس ریشهٔ تاریخی این مفهوم را از چه تجربه اجتماعی گرفته است، تنها دارای اهمیتی وقایع‌نگارانه است. مسئلهٔ اصلی‌ای که برای خوانندهٔ مارکس مطرح می‌شود، نحوهٔ استفاده او از کلمهٔ دیکتاتوری در مفهوم «دیکتاتوری پرولتاریا» است. چرا دیکتاتوری و نه دموکراسی؟ در اینکه مارکس به‌عنوان نظریه‌پرداز سیاسی مطلع به‌خوبی تفاوت بین این دو مفهوم را می‌داند، کمتر کسی شک به دل راه می‌دهد. پس استفاده مارکس از کلمه «دیکتاتوری» خواسته و آگاهانه است. مارکس در اینجا به‌خوبی می‌توانست واژهٔ دموکراسی را در ازای واژهٔ دیکتاتوری به‌کار برد. ولی او از این عمل سرباز می‌زند. به چه دلیل؟ آیا این بدان معنی است که مارکس مخالف دموکراسی و موافق دیکتاتوری است؟ به‌طور مسلم چنین نتیجه‌گیری دربارهٔ فردی چون مارکس که همواره در طول زندگی خویش در

---

۱. مارکس، ***برگزیده آثار***، ترجمهٔ روبل، انتشارات پایو، جلد دوم، ص ۸۰.
۲. ***همان***، ص ۸۱. ۳. ***همان***، ص ۸۲.
۴. مارکس، ***نقد برنامه گوتا***، ترجمهٔ فرانسه، انتشارات پکن، ۱۹۷۵، ص ۲۶. تأکید از نویسنده است.

جهت تحقق آزادی‌های شهروندی کارگران کوشیده است بی‌پایه و اساس جلوه می‌کند. هرچند که در این باب از مارکس نمی‌توان به‌عنوان مدافع حقوق شهروندان مدنی سخن گفت. چون مارکس از حقوق آنهایی دفاع می‌کند که از نظر او از حق شهروندی محروم‌اند. به قول روبل «مارکس تنها دربارهٔ کارگران صحبت نکرده است، بلکه با کارگران و *برای* کارگران سخن گفته است.»[۱] ولی آیا چنین چیزی در مورد بورژوازی هم صادق است؟ نه! بورژوازی موضوع گفتار مارکس است، ولی مارکس سخنی با بورژوازی و *برای* بورژوازی نمی‌گوید. به همین دلیل بورژوازی در برنامهٔ سیاسی مارکس دارای نقش منفی است. در برنامهٔ سیاسی مارکس پرولتاریا یگانه فاعل اجتماعی سیاست جامعهٔ آتی است. به‌عبارت دیگر، اگر پرولتاریا برای رهایی خویش مستلزم براندازی بورژوازی است، بنابراین دفاع از حقوق شهروندان بورژوا حتی از نظر منطقی هم نمی‌تواند وارد برنامهٔ مارکس شود. مارکس انهدام بورژوازی به‌دست پرولتاریا را عمل تاریخی لازمی می‌سنجد. ولی او همچنین بر جنبهٔ قهری این عمل اجتماعی تأکید می‌کند و به اتفاق انگلس در **مانیفست کمونیست** می‌نویسد: «پرولتاریای هر کشوری باید قبل از هر چیز به‌وجود بورژوازی خود پایان دهد... پرولتاریا اساس تسلط خود را برمبنای سرنگونی قهری بورژوازی استوار می‌کند.»[۲] استفاده از کلمهٔ «قهر» در اینجا تصادفی نیست، زیرا از نظر مارکس رسالت تاریخی پرولتاریا برای رهایی بشریت تنها از طریق خشونتی انقلابی امکان‌پذیر است. تأسیس نهاد دیکتاتوری پرولتاریا (هرچند هم که دارای ماهیتی گذرا و موقتی باشد) مستلزم نابودی بورژوازی است. در این صورت حتی اگر قبول داشته باشیم که مارکس کلمه‌ای در مورد کشتن انسان‌های بورژوا به روی کاغذ نیاورده است اما تردیدی نیست که او خشونت را وسیله‌ای برای از بین‌بردن بورژوازی می‌دانسته است.

این مسئله‌ای است که هانا آرنت نیز به اختصار در کتاب **انقلاب** بدان اشاره کرده است. او در این باره می‌نویسد: «مارکس و لنین ساخت دولت‌های تک‌ملیتی را پایهٔ

---

۱. روبل، **مارکس منقد مارکسیسم**، انتشارات پایو، پاریس، ص ۹.

۲. مارکس و انگلس، **مانیفست حزب کمونیست**، انتشارات ۱۰/۱۸، پاریس، ۱۹۶۲، ص ۳۳.

تفکر قرار داده بودند و از این رو انقلاب را وسیله‌ای برای به دست‌گرفتن قدرت و قدرت را به معنای استفاده از وسایل اعمال خشونت می‌دانستند.»[۱]

بنابراین یکی دیگر از مسائلی که ترکیب بین برنامهٔ سیاسی مارکس (و نه شخصیت تاریخی او) و حقوق بشر را غیرممکن می‌سازد، مسئلهٔ انقلاب و سرنگونی قهری جامعهٔ بورژوایی است. اگر حقوق بشر را یکی از نهادهای حقوقی جامعه بورژوایی بدانیم و همچنین قبول داشته باشیم که هدف برنامه سیاسی مارکس نابودی جامعه بورژوایی است، بنابراین از این صغری و کبری بدین نتیجه می‌توان رسید که نهاد اجتماعی حقوق بشر با انهدام جامعهٔ مدنی بورژوایی از بین خواهد رفت. پس در اینجا باید بین نهاد حقوقی حقوق بشر به منزلهٔ نهاد اجتماعی جامعهٔ مدنی بورژوایی، و برنامهٔ سیاسی مارکس یکی را انتخاب کرد. در غیر این‌صورت، می‌توان حقوق بشر را همچون کلامی الهی فرای جامعه بورژوایی قرار داد و نتیجه گرفت که با سرنگونی جامعهٔ بورژوایی و رفع آن در جامعهٔ بی‌طبقه، در ماهیت حقوق بشر به‌عنوان منبعی فرا-اجتماعی تغییری رخ نخواهد داد. ولی حقوق بشر خود یکی از مهم‌ترین عناصر تشکیل‌دهندهٔ فضای عمومی جامعهٔ مدنی است. از این نظر، احترام به حقوق بشر دلیل لازم ولی نه کافی وجود دموکراسی در یک اجتماع است. یکی دیگر از اهداف حقوق بشر جلوگیری از تسلط فضای عمومی بر فضای خصوصی انسان‌ها از طریق حفظ‌نمودن جدایی بین این دو زمینهٔ اجتماعی است. این جدایی در تفکر سیاسی جدید به‌صورت تفکیک دولت از جامعهٔ مدنی تجلی می‌یابد. ولی همان‌طور که قبلاً مشاهده کردیم، یکی از ارکان مهم برنامهٔ سیاسی مارکس حذف و رفع جدایی جامعهٔ مدنی و دولت به واسطهٔ انقلاب و در جهت ایجاد جامعهٔ تاریخی جدیدی است. طبق آنچه که گفته شد، مسئلهٔ انقلاب ازجمله مسائلی است که آشتی بین دو آموزهٔ مارکسیسم و حقوق بشر را عملاً غیرممکن می‌سازد. اکنون بیاییم این مسئله را با دقت بیشتری بررسی کنیم.

بی‌شک آنچه که در هر انقلابی موردنظر واقع می‌شود، مسئلهٔ تأسیس آزادی است. ولی آیا یگانه راه برای تأسیس آزادی انقلاب است، یا اینکه طرق اجتماعی

---

۱. هانا آرنت، ***انقلاب***، ترجمهٔ فارسی، انتشارات خوارزمی، ص ۳۶۴.

دیگری را هم می‌توان اختیار کرد؟ به نظر نگارنده، انسانی‌ترین طریقهٔ دستیابی به آزادی سیاسی یعنی شرکت افراد اجتماع در ادارهٔ امور جامعه از طریق مقاومت مدنی امکان‌پذیر است. مناسب‌ترین طریقه برای دستیابی به حقوق و دیگر اشکال مقاومت مدنی که در جهت نفی خشونت انجام می‌گیرد، مناسب‌ترین طریقه برای دستیابی به حقوق درخواست‌شده در چهارچوب اصول حقوق بشری است. پس به گونه‌ای دیگر برای تغییردادن نهادهای اجتماع باید بین انقلاب و اصلاح انتخاب کرد. اصلاح تغییر نهادهای اجتماعی بدون استفاده از خشونت است، درحالی‌که انقلاب تغییر و تبدیل این نهادها از طریق انهدام انسان‌ها و اشیا است. حال باید دید که تفکر و عمل حقوق بشری به انقلاب نزدیک‌تر است یا به اصلاح. به‌طور مسلم حقوق بشر آموزه‌ای انقلابی نیست، زیرا بر مبنای اصلاح جامعه از طریق قانون و بدون دسترسی به خشونت انجام می‌گیرد. از دیدگاه حقوق بشر، مسئلهٔ تغییر نهاد سیاست در یک اجتماع در ارتباط با اصلاح دمکراتیک قانون به‌منزلهٔ فضای جمعی و خودمختار تصمیم‌گیری در مورد امور اجتماعی مطرح می‌شود. از این رو، حقوق بشر در مخالفتِ جوهری با سیاستی است که به معنای استراتژی کسب قدرت از طریق تسلط و حاکمیت یک گروه اجتماعی بر مابقی اعضای جامعه تجلی می‌یابد. از طرفی برنامهٔ انقلابی‌ای که خشونت را یگانه طریقه از بین‌بردن اطاعت و بندگی می‌داند، در جهت عکس اصول حقوق بشری عمل می‌کند. به کلام دیگر، با خشونت نمی‌توان علیه اطاعت و بندگی به مبارزه پرداخت، زیرا خشونت خود ایجادکنندهٔ اطاعت و بندگی است.

فراسوی ملی‌گرایی:
جهانشمولیت عدم خشونت[1]

درآمد

بیش از یکصد و پنجاه سال سال پیش، مارکس و انگلس در ***مانیفست کمونیست*** جسورانه اظهار داشتند: «روز به روز به علت رشد بورژوازی، آزادی تجارت، بازار جهانی و همسانی در شیوهٔ تولید، اختلافات و تخاصمات ملی در بین مردم در حال محوشدن است...»[2] از نظر مارکس و انگلس، آیندهٔ بشریت فاقد طبقه و مذهب و بدون‌کشور است. بی‌شک جهان تغییر کرده است و هم‌چنین ایدئولوژی مارکسیستی و جنبش سوسیالیستی. اما همان‌طور که ارنست گلنر در کتاب خود به‌نام ***برخوردهایی با ملی‌گرایی*** می‌نویسد: «ملی‌گرایی، نفوذ و اهمیت خود را از دست نداده است بلکه گویا در متن رشته‌ای از عقاید جریان دارد.»[3] یکصد و پنجاه سال است که ملی‌گرایی تحت عنوان چالش عمدهٔ نظری و سیاسی ما را در چنبرهٔ خود

---

۱. این مقاله نخستین بار در مجله *Futures*، سال ۲۰۰۵ به چاپ رسیده است.

۲. مارکس و انگلس، ***مانیفست حزب کمونیسم***، مسکو، پروگرس، ۱۹۶۵، ص ۲۸.

۳. ارنست گلنر، ***برخوردهایی با ملی‌گرایی***، لندن، بلاکول، ۱۹۹۴، P. XII.

فرو برده است و خطر بزرگی برای دموکراسی‌ها و تفکر دموکراتیک در سراسر جهان به‌حساب می‌آید. امروزه یکبار دیگر ملی‌گرایی در دستور کار جهان قرار گرفته است. سازوکارهایی که اخیراً در نظم سیاسی موجود واقع شده، به‌طرز چشمگیری مشابه سازوکارهایی هستند که شالودهٔ ملی‌گرایی مدرن است. نقش تازه و حساس هویت فرهنگی در میان مسلمانان بنیادگرا و جناح راست بنیادگرا در امریکا به‌عنوان عامل تعیین‌کنندهٔ محدوده‌های جمعی، می‌تواند علت اصلی در بازفعال‌سازی گرایشات ملی به‌حساب آید. در هر دوی آنها می‌توان رفتارهای آمرانهٔ جهانگرایی سیاسی و مذهبی را دید که با ذهنیت‌های ملی‌گرایانه در ارتباط است. مفهوم «ملت» (از نظر بنیادگراها) عمدتاً معادل «بشریت» است. به‌عبارت دیگر، از نظر این بنیادگراها «امریکا» یا «اُمَت» زمانی تحقق می‌یابد که کثرتِ فرهنگ‌های جهان در مفهوم امریکایی یا اسلامیِ ملت‌سازی[1] نهفته باشد. از این منظر، پدیدهٔ ملی‌گرایی با اصل برتر مرجعی نظریه‌پردازی توضیح داده می‌شود که عقیدهٔ «جهانشمول» است.

ملی‌گرایی و جهانگرایی

در بررسی رابطهٔ بین ملی‌گرایی و جهانگرایی به جای آنکه بتوان به پاسخی دست یافت، می‌توان پرسش‌های زیادی را طرح کرد زیرا هر دو مفهوم برای تفسیرهای متناقض زمینهٔ مساعدی دارند. در میان این پرسش‌ها، پرسش مهمی را که باید پاسخ داد این است که چطور ملی‌گرایی و جهانگرایی در تضاد با یکدیگر قرار می‌گیرند و در عین‌حال با هم سازگارند؟ برای پاسخ، باید به‌خاطر داشت که جهانگرایی به جای آنکه ایدئولوژی سیاسی یا برنامه ساختارمندی باشد، ایستاری فلسفی است، حال آنکه ملی‌گرایی ساختارمند و نظام‌مند است. اما این حقیقت وجود دارد که هر دو دارای ارزش‌های مشترکی هستند و این ارزش‌ها همیشه با دو مفهوم متفاوت از حقوق و شهروندی سروکار دارند (امر جهانی در تضاد با امر ملی). هم‌چنین می‌توان اضافه کرد که جهانگرایی، ارزش‌های ویژه‌ای چون هنجارها و زبانی خاص را بر کل بشریت تحمیل می‌کند. این وضعیتی است که امروزه در طی روند جهانی‌شدن

---

1. nation building

فرهنگی در آن به‌سر می‌بریم که با «امریکاسازی جهان» معادل می‌شود. بی‌گفت‌وگو، ردِ یکبارهٔ جهانی‌شدن فرهنگی به‌عنوان شکلی از جهان‌گرایی دارای مشکلات خاص خودش است، یعنی خطر پذیرش نسبی‌گراییِ صرف و انکار وجود ارزش‌های اخلاقی میان‌فرهنگی[1] که بین جوامع متقابلاً مشترک است. رد جهان‌گرایی انکار مفهوم عام «بشریت» است و دقیقاً همین تفکر است که همیشه میان ایدئولوژی‌های ملی‌گرایانه رواج دارد. ملی‌گرایی (چه چپ و چه راست) عمدتاً انسانیت گروهی را زیر پا می‌گذارد. به‌نظر گلنر «ملی‌گرایی، وقوف ملل بر خودآگاهی نیست بلکه آنجایی که ملت شکل نمی‌گیرد آن را اختراع می‌کند، اما (درعین‌حال) به نشانه‌های ازلی و متمایزی نیازمند است تا تأثیر خود را بگذارد هرچند این نشانه‌ها کاملاً دارای جنبه‌ای منفی باشند.»[2] گفتنی است که آگاهی ملی در بی‌همتایی فرهنگی یک ملت نیست، بلکه در دستیابی به «خویشتن ملی» نهفته است که در تضاد با «دیگری» است. مفهوم «دیگری» فی‌نفسه با ملی‌گرایی به‌عنوان پدیده‌ای ایدئولوژیکی ارتباط پیدا می‌کند، به‌جای آنکه مفهوم «بشریت» به‌عنوان یک کل مدنظر قرار گیرد، به «ما» (یعنی افراد عضو یک جامعه) و «دیگری» (افراد غیرعضو همان جامعه) تقسیم می‌شود. از این رو ملی‌گرایی برای وجودداشتن می‌بایستی همیشه در تضاد با مجموعهٔ دیگری قرار گیرد.

جهان‌گرایی هم مثل ملی‌گرایی در تضاد با چیز دیگری است. در گذشته، جهان‌گرایی واکنشی بود در برابر هویت‌های خاصی که با برجسته‌کردن فرهنگی، طبقه‌ای و یا مذهبی ویژه، به‌نظر می‌آمد هیچ درک عمیقی از مفهوم «بشریت» ندارد. جیان باتیستا ویکو معتقد بود که «تاریخ بشریت به‌عنوان پدیده‌ای واحد با ادامهٔ راه الهی از قوانین جهانی پیروی می‌کند.»[3] ویژگی‌های جهان‌گرایی در نوشته‌های متفکران عصر روشنگری هم رایج شد؛ متفکرانی که معتقد بودند «تمام نژادها و اقلیم‌ها دارای علائق و منافع یکسانی هستند.»[4]

---

1. cross-cultural

۲. ارنست گلنر، ***اندیشه و تغییر***، وایدتفیلد و نیکولسون، لندن، ۱۹۶۴، ص ۱۶۸.

۳. آیزایا برلین، **ویکو و هردر**، موگارت پرس، لندن، ۱۹۷۶، ص‌ص ۴۵ تا ۵۲.

۴. ***همان‌جا***.

مونتسکیو می‌نویسد: «اگر دریابیم که چیزی مفید به حال سرزمین آباء و اجدادی است که برای اروپا زیان‌آور است یا چیزی که برای اروپا سودمند است اما برای بشریت زیان‌آور است، آن را گناه به‌حساب می‌آوریم.» جای شگفتی نیست، زمانی در تاریخ ملی‌گرایی و جهانگرایی هم‌سو و هم‌رأی بودند. از جمله در مسئلهٔ حقوق طبیعی در انقلاب کبیر فرانسه. برای مثال در آرای ماکسیمیلیان روبسپیر، حقوق بشر با منافع ملی دولت نوپای فرانسه انطباق پیدا کرد. البته در ۲۰۰ سال گذشته، هویت ملی، به‌دلیل استلزام به حقوق شهروندی نابرابر و بنابراین به‌خاطر وجود ناسازگاری با اخلاق جهان وطنی، با جهانگرایی در چالش بوده است. اکثر ملی‌گرایان معمولاً با ارزش‌های جهانی به‌عنوان زمینه‌ای مشترک برای عامهٔ بشر مخالفت ورزیده‌اند. برعکس هرکس که به ارزش‌های جهانی باور دارد نمی‌تواند اخلاق دولت ملی را اخلاقی مستقل از کشورها تلقی کند. بدین‌گونه جهانگرایی حس عمومی‌ای را منعکس می‌کند. تنها دلیلی که ملی‌گرایی محض را قابل دفاع می‌کند این است که ملی‌گرایی بخشی از نظام جهانی ارزش‌هایی است که رعایت کلی آنها بیش از هر نظر دیگری منافع ملی را تضمین می‌کند. به‌طورکلی ملی‌گرایی به صلح منجر نمی‌شود. این خود نشان‌دهندهٔ این امر است که «اخلاق ملی‌گرایی» اخلاقی جهانی نیست. هرچند درست است که هر شهروندی نسبت به هم‌وطنان خود مسئولیت‌ها و تعهداتی دارد که در برابر دیگر مردمان جهان ندارد، اما این نکته به‌هیچ‌وجه وجود هنجارها و ارزش‌های جهانی میان‌فرهنگی را نقض نمی‌کند.

اخلاق ذاتاً جهانی است و خطای اساسی هویت‌های ملی‌گرایانه نفی این اخلاق جهانشمول است. اخلاق جهانی به‌طور گسترده شامل رهنمودهایی است که در شرایط عملی زندگی روزمره، تعهدات ویژهٔ ملی را چون مسئولیت‌های مدنی شکل می‌دهد. بنابراین، دلیلی وجود ندارد که ملی‌گرایی مدنی با ارزش‌های جهانی در تضاد قرار گیرد. در میان این ارزش‌های جهانی، عدم خشونت بهترین پادزهر برای خشونت داخلی و خارجی ملل به حساب می‌آید.

عدم خشونت: چالش با ملی‌گرایی

امروزه به دو علت عدم خشونت محور بحث‌های فلسفی و سیاسی است. اول اینکه

پایان جنگ سرد و فروپاشی شوروی، به بروز و گسترش خشونت‌های ملی، قومی و جدایی‌طلبانه در اروپای مرکزی و شرقی منجر شد. دوم اینکه تأثیر شگرف جهانی‌شدن جامعهٔ جهانی بر نهادهای مرسوم سیاسی، اقتصادی و فرهنگی به این معنی است که گویی خشونت ملی‌گرایانه تبدیل به پدیده‌ای عمومی بعد از جنگ سرد شده است. جنگ در بوسنی و هرزه‌گوین و واکنش جامعهٔ جهانی، نمونه‌ای آموزنده است که نشان داد از خشونت‌های ملی‌گرایانهٔ پیشین درس نگرفته‌ایم. حتی خوش‌بین‌ترین پیشگوی فروپاشی کمونیسم نمی‌توانست گامی را پیش‌بینی کند که در عرض چندماه برخی از کشورهای سوسیالیست سابق به سمت ناآرامی‌های ملی‌گرایانه برداشتند. ظهور تازهٔ ملی‌گرایی در اروپا بیش از هر چیز نشان‌دهندهٔ ناکامی سیاست‌ها و دشواری شکل‌گیری هویت‌های تازهٔ جمعیِ این قاره است.

کنش‌های سیاسی و اجتماعی عاری از خشونت همیشه در سایهٔ اخبار و رسانه‌ها قرار گرفته‌اند. بنابراین جنگ‌ها و نزاع‌های بین ملل و درون خود آنها چنین حرکت‌های عاری از خشونت را تحت‌الشعاع قرار داده است. اما مبارزات خشونت‌پرهیز برای صلح و آزادی و دموکراسی در سه جنبش بزرگ قرن بیستم اساسی و محوری بوده است: جنبش مبارزه علیه استعمار انگلیس در هند، علیه کمونیسم در لهستان و علیه آپارتاید در افریقای جنوبی. بزرگ‌ترین سوءتفاهمی که از مبارزهٔ سیاسی و ملیت‌سازی به‌وجود آمده این است که خشونت همیشه شکل نهایی مبارزه با بی‌عدالتی و دیکتاتوری است. اما در طی قرن اخیر، مهاتما گاندی، مارتین لوترکینگ، نلسن ماندلا، دالایی‌لاما و بسیاری دیگر از فعالان اجتماعی ثابت کرده‌اند که عدم خشونت می‌تواند نیروی سیاسی و اجتماعی عظیمی به‌حساب آید. درواقع، فروریزی حکومت نظامی آرژانتین در پی اعتراضات صلح‌آمیز مادران مردان و زنانی بود که پلیس مخفی آنها را به قتل رسانده بود. یا تضعیف نظام کمونیستی لهستان به‌خاطر جنبش عدم خشونت و یکپارچهٔ «همبستگی» بود؛ خودداری مردم دانمارک در اطاعت از قوانین اشغال‌گری نازی در طی جنگ دوم جهانی، و حرکت عظیمی که در هند با رهبری مهاتما گاندی صورت گرفت، نمونه‌ای از روش‌هایی است که مردم جهان با استفاده از نیروی عدم خشونت و نه نیروی نظامی در برابر ستم ایستادگی کردند. به همین خاطر از نظر جین شارپ «عدم خشونت امکان‌پذیر

است و می‌تواند به‌عنوان قدرت عظیمی علیه حاکمان ظالم و حکومت‌های نظامی به‌کار گرفته شود، زیرا حساس‌ترین ویژگی نهادها و حکومت‌های اقتدارطلب، وابستگی به حاکمان است.»[1]

امروزی‌بودن گاندی

زمانی که از عدم خشونت در قرن بیستم سخن به میان می‌آید شاید اولین نامی که به ذهن می‌رسد نام مهاتما گاندی است. شخصیت روحانی، و عملکرد او نه‌تنها تاریخ مدرن هند را دگرگون کرد بلکه اساس مبارزات عدم خشونت را در آیندهٔ جهانِ ما بنیاد نهاد. برنامهٔ گاندی برای احیای هند، مجموعه‌ای از راهبردهایی چون سایتاگراها، سوادشی و سواراج را درپی داشت. در میان این مفاهیم سوادشی مناسب‌ترین مفهومی است که در بحث پیرامون ملی‌گرایی ظاهر می‌شود. گاندی از اصطلاح سوادشی استفاده می‌کند تا به مفهوم «حس تعلق» اشاره کرده باشد. سوا (swa) به معنی خود و دِش (desh) به‌معنی محیط فرهنگی است که فرد هویت فرهنگی خودش را در آن باز می‌یابد. از دیدگاه بیکو پارخ «دش» هم واحد فرهنگی است و هم واحد بوم‌شناختی و به معنی دولت یا سیاست نیست. به‌عبارتی، گاندی مفهوم سانسکریت سوادشی را جایگزین مفهوم ملی‌گرایی می‌کند. او بین «روح جامعه» و «آموزهٔ ملی‌گرایی» تفاوت قائل می‌شود. بنابراین سوادشی با اموری نسبت دارد که در ارتباط با جامعه و فرهنگ فرد قرار می‌گیرد و نه ضرورتاً در ارتباط با ایدئولوژی ملی‌گرایی. بدین معنا سوادشی اشاره به شیوه‌ای دارد که فرد با اصول تمدنی سروکار پیدا می‌کند و با دیگری سهیم است. «گاندی تأکید می‌کرد که وقتی انسان لبریز از روح سوادشی می‌شود به جامعه‌اش عشق می‌ورزد و می‌خواهد شکوفا گردد و نیروی بالقوهٔ آن را درک کند.»[2] او هرگز بی‌توجه به محدودیت‌های سوادشی نبود بلکه به عکس می‌کوشید که این محدودیت‌ها باعث تقلیل و تحلیل سوادشی نشوند.

---

۱. جین شارپ، **نقش قدرت در مبارزه خشونت پرهیز**، مرکز آلبرت اینشتین، ۱۹۹۰، ص ۱۸.
۲. مهاتما گاندی، ***هندسواراج***، کمبریج، ص ۶۷.

از نظر گاندی، سوادشی به معنی خودخواهی ملی و محرومیت «دیگری» نیست. سوادشی به معنی اخلاق خودبنیان[1] و جامعهٔ فرهنگی است که مبتنی بر روح حقیقت و عدم خشونت است.

گاندی مفهوم سواراج را برای توصیف بازنمایی سوادشی به‌کار می‌برد. او بین سواراج (به‌معنی خودمختاری-خودگردانی و امر خود-اصلاحی) و ملی‌گرایی تمایزی قائل می‌شود. به اعتقاد گاندی، ملی‌گرایی به‌معنی خواست خود-فهمی و خود-اصلاحی نیست، ملی‌گرایی و سواراج هر دو فعالیتی دنیوی هستند. اما سواراج جست‌وجوی حقیقت و عدم خشونت نیز است. بنابراین فراسوی تمامی اشکال ملی‌گرایی، نگرش گاندی به سواراج به‌منزلهٔ استقلال و به سوادشی به‌مثابه «عشق به وطن» به‌عنوان تعهدی معنوی به ایدهٔ تمدن است. از دیدگاه گاندی صرفاً تمدنی که حقیقت ملی را آشکار سازد، می‌تواند احیای ملی را به همراه داشته باشد.

انتقاد گاندی از تمدن مدرن در این فکر خلاصه می‌شود که تمدن مدرن مبنی بر خشونت است. «از نظر گاندی خشونت از هر منفذ جامعهٔ مدرن تراوش می‌کند و شیوه‌ای از زندگی را به‌وجود می‌آورد که انسان مدرن نمی‌تواند با خود یا با دیگری کنار آید، جز به زبان جنگ، نزاع، برتری، استیلا، سلطه و پیروزی و شکست.»[2] در مقابل مفهوم مدرنِ تمدن، گاندی مفهوم خود از تمدن را به‌کار می‌برد. به این معنی که «تمدن شیوهٔ اخلاقی‌ای است که وظیفهٔ انسان را به او گوشزد می‌کند.»[3] گاندی واژهٔ گجراتی «سودارو» (sudharo) را به معنی رفتار نیک به‌کار می‌برد و آن را در تضاد با مفهوم «کودارو» (kudharo) یا بربریت قرار می‌دهد. به‌عبارتی تمدن می‌تواند کمکی در روند دستیابی به نقش خویشتن به دست خویشتن باشد. به بیان دقیق‌تر، نقش ملت به‌دست خود ملت تنها زمانی میسر است که در چارچوب اندیشه، تمدنی حقیقی گنجانده شود. گاندی راه‌حل برای پایان‌دادن به خصومت‌های هندوها و مسلمانان را در چهارچوبی می‌یابد که آن را «تمدن حقیقی» می‌نامد، درحالی‌که

---

1. self-ruled moral

۲. بیکوپارخ، ***فلسفه سیاسی گاندی***، مک میلان، لندن، ص ۵۷.
۳. ***همان***، ص ۵۸.

محمدعلی جناح، اسلام را به‌عنوان ملاک و معیار ملیت مطرح می‌کند، گاندی معتقد است که ملیت با مذهب یا زبان هیچ ارتباطی ندارد وکاملاً یک موضوع فرهنگی است که مسلمانان و هندوها در آن سهیم هستند. تأیید گاندی بر پیوند تمدنی مشترک بین مسلمانان و هندوها، امروزه شالوده‌ای است که بنای نوین تفکر جهانی می‌تواند بر آن استوار گردد.

جهانشمولی عدم خشونت

تجزیه و تحلیل عمیق گاندی از مفهوم تمدن و انتقاد او از تمدن غربی، پرسش‌های تازه و مهمی را در دستورکار اخلاق و فلسفه، عملی طرح کرده است. در گذر به فراسوی ملی‌گرایی، بشر باید در مسیر مفهوم گاندی از تمدن، تحت عنوان عدم خشونت حرکت کند تا در حل مشکلات ناشی از خشونت‌ها در قرن بیست‌ویکم به نتایج روشنی دست پیدا کند. کلید حل مشکلات آتی بشر در رابطه با فقر، جنگ و خشونت در اتخاذ ویژگی‌های حقیقت و عدم خشونت و دستیابی به قدرت نامحدودی نهفته است که زندگی بشر را هماهنگ می‌کند. عدم خشونت، قانون والای بشریت است (که گاندی به آن اشاره می‌کرد)؛ قانونی که به ما قدرت می‌بخشد تا انگیزه‌های خودخواهانهٔ ملی را تحت کنترل درآوریم و نگاهمان را نسبت به تمدن بشری دگرگون کنیم. احتمالاً از اینکه عدم خشونت تبدیل به اصل تمدن برای آیندهٔ بشریت بشود، حیرت می‌کنیم. اما حیرت اصلی، وجود مردان و زنانی نظیر گاندی، مارتین لوترکینگ و مادر ترزا است که تصویر عدم خشونت را به‌عنوان اصلی جهانی و نهادی عملی بر کرهٔ ارض ترسیم کردند. اگر به موضوعی توجه کنیم که گاندی در کتابش تحت عنوان ***هند سواراج*** به آن اشاره کرده است، آن وقت شاید او را بزرگ‌ترین منتقد بحران تمدنِ مدرن به‌حساب آوریم.

گاندی می‌گوید اگر تمدنِ مدرن را به حال خودش رها کنیم، به دست خودش فرو خواهد ریخت. چنانچه تأثیر تفکر گاندی بر جنبش صلح جهانی علیه جنگ و رقابت هسته‌ای و جهانی‌شدن در ۵۰ سال گذشته را درنظر بگیریم، در آن صورت به این نتیجه می‌رسیم که افق‌های آیندهٔ تغییرات اجتماعی و سیاسی در جهان به دست جوامع عاری از خشونت گشوده خواهد شد که از طریق روند خود-اصلاح‌پذیری

جامعهٔ مدنی جهانی می‌تواند تغییراتی را در سطح خودآگاهی جهانی به‌وجود آورد.
گاندی ایمان داشت که سرنوشت بشر در مسیر حرکت به‌سوی عدم خشونت قرار دارد. درست است که اشکال تازهٔ نزاع و نقض حقوق بشر در سراسر جهان چنین دیدگاهی را به چالش می‌کشد؛ جنگ اخیر عراق نشان داد که جهانشمولی عدم خشونت در متوقف‌کردن ارادهٔ سلطه‌جویانهٔ یک ملت یا یک شخص ناکارآمد است. هرچند درعین‌حال این حقیقت نیز وجود دارد که آگاهی بر ضرورت طرد خشونت، در حال رشد است. می‌توان گفت اگرچه خشونت به‌عنوان ویژگی غالب جامعهٔ بشری در آینده پذیرفته شده، اما درعین‌حال دلیل قابل توجهی وجود دارد که عدم خشونت عنصر قدرتمندی در بازسازی فرهنگ بشریت است. به‌عبارت دیگر، باید به عدم خشونت از منظر تازه‌ای نگریست که چالش‌های تازه با آن مورد ارزیابی مجدد قرار گیرد تا عدم خشونت مؤثرتر واقع شود. این منظر تازه و این ارزیابی مجدد اساساً کارکردهای تعلیم‌یافتگی در مکتب عدم خشونت است. نتیجه اینکه آموزش نوین در قالب عدم خشونت به‌معنی تغییر پارادایم در مسئلهٔ تمدن است. جایگزین‌کردن مفاهیم «بنیادگرایی» و «ملی‌گرایی» با «عدم خشونت»، آموزش نوینی را برقرار می‌کند که موجب ایجاد مکانیسم‌های جدیدی برای بقای بشر است. تفکر گاندی گواهی بر این نکته است که هرجا که چالش‌ها و مسائلی بر سر راه تقدیر بشری قرار می‌گیرد، بشر هیچ شانسی ندارد مگر آنکه بر عدم خشونت پافشاری کند. دگرگونی در اصول راهبردی اخلاقی انسان مستلزم تغییر در اصولی است که زندگی ملت‌ها را هدایت می‌کند. اگر به فراسوی ملی‌گرایی گام برداریم باید مسیر آینده به جهانشمولی عدم خشونت منتهی شود و پرسش‌های جدیدی پیرامون آن طرح شود. باید به‌خاطر بسپاریم که گاندی می‌گفت: «تنها می‌توانم بگویم که تجربهٔ شخصی خود در سامان‌دهی عمل خشونت‌پرهیز به مدت نیم‌قرن، مرا سرشار از امید به آینده کرده است.»[۱]

---

۱. **همان**، ص‌ص ۲۵ و ۲۶.

بخش سوم

شش دگراندیش مدرن

هانا آرنت
و سیاست مدرن[1]

گاهی می‌اندیشم، گاهی هستم.

پل والری

۱. زندگی، ذهن

هانا آرنت جالب‌ترین و بحث‌انگیزترین متفکر سیاسی قرن بیستم است. در میان متفکران قرن بیستم کمتر متفکری چون آرنت مفاهیم سنتی فلسفه سیاسی را مورد تحقیق و بررسی و نقد قرار داده است. با این وجود آرنت را به‌سختی می‌توان عضوی از مکتب فکری خاصی دانست و یا حتی برچسب سیاسی چون لیبرال، مارکسیست، محافظه‌کار و یا آنارشیست به او زد. از این جهت خواننده با خواندن آثار آرنت قادر به تعیین خط سیاسی خاص در مورد او نمی‌شود. جالب اینجاست که آرنت در برخی از نوشته‌های خود از دموکراسی شورایی دفاع می‌کند و در برخی دیگر به اندیشمندان محافظه‌کاری چون ادموند برک ارجاع می‌دهد. به همین منوال

۱. روزنامهٔ **همشهری**، ۵ و ۸ دی‌ماه ۱۳۸۱ (سخنرانی در خانهٔ هنرمندان ایران، دی ۱۳۸۱).

گاه به دستاوردهای مدرنیته توجه می‌کند و گاه به‌عنوان یکی از منتقدان مدرنیته در کنار متفکران پسامدرن قرار می‌گیرد. ولی به هر عنوان آرنت متفکری است که در تمامی نوشته‌ها، سخنرانی‌ها و گفت‌وگوهایش به دو مفهوم سیاست و فلسفه توجه دارد و لحظه به لحظه زندگی خود را در جهت فهم و درک این دو قلمرو قرار می‌دهد. هانا آرنت در کتاب خود تحت عنوان ***سنت پنهان***[1] به رابطه میان سیاست و فلسفه اشاره می‌کند و می‌نویسد: «من به محفل فیلسوفان تعلق ندارم... حرفهٔ من نظریهٔ سیاسی است... من سال‌ها پیش در ۲۷ فوریه ۱۹۳۳ به‌طورکلی از فلسفه کناره‌گیری کردم و به سمت تحقیق دربارهٔ سیاست رفتم... از این لحظه به‌بعد بود که حس مسئولیت در من بیدار شد و هرآنچه که به امر سیاسی تعلق داشت به سرنوشتی شخصی برای من تبدیل شد.» با توجه به این گفتهٔ آرنت می‌توان نتیجه گرفت که وقایع تاریخی چون نازیسم و استالینیسم او را از جهان فلسفه به دنیای سیاست کشانده است. درحقیقت آرنت در اکثر آثارش فلسفه را یکی از دلایل و علل اصلی سقوط مدرنیته در دام ایدئولوژی‌های توتالیتر قرن بیستم بررسی می‌کند؛ ولی تعجب‌آور نیست که همزمان تنها راه مبارزه با این خطر را در اندیشهٔ فلسفی می‌بیند. شاید به همین دلیل نیز کتاب آخر آرنت که **زندگی ذهن**[2] نام دارد و در دو جلد به چاپ رسیده است، درواقع کوششی است برای طرح سه مقولهٔ مهم اندیشه، اراده و داوری و ارتباط کلی که این سه با پایه و اساس زندگی انسان‌ها یعنی گسترهٔ همگانی دارند.

متأسفانه مرگ هانا آرنت در ۴ دسامبر ۱۹۷۵ موجب شد که جلد سوم این کتاب ناتمام بماند، ولی او در درس‌های خود در زمینهٔ فلسفهٔ سیاسی کانت (که بعدها به صورت کتابی در اختیار خوانندگان قرار گرفت) به دفعات به مسئلهٔ داوری و اهمیت آن می‌پردازد. به‌عبارت دیگر، آرنت در پایان عمر می‌کوشد تا با کمک‌گرفتن از فلسفهٔ سیاسی کانت، خود، فلسفهٔ سیاسی جدیدی را ابداع کند. لذا هدف او از نظم‌بخشیدن به چنین فلسفه‌ای، تفکر دربارهٔ جامعهٔ اوتوپیایی جدیدی نیست، بلکه بنا به معمول در اندیشه و آثار آرنت، غایت، طرح پرسش‌هایی در مورد ماهیت سیاست و چگونگی زندگی سیاسی انسان‌هاست.

1. *The Jew as a Pariah*

2. *The Life of the Mind*

۲. مدرنیته و گسست با سنت

با خوانشی دقیق و عمیق از آثار آرنت می‌توان به این نتیجه رسید که هدف آرنت از اندیشیدن دربارهٔ مفهوم سیاسی و پرداختن به رابطهٔ میان فردیت و فضای عمومی «بازسازی پدیدارشناختی ماهیت زندگی سیاسی» است. در اینجا به‌خوبی می‌توان تأثیر فلسفهٔ مارتین هایدگر و به‌ویژه کتاب *هستی و زمان* را بر اندیشهٔ سیاسی آرنت دید. اندیشهٔ هانا آرنت از بسیاری جهات به دورهٔ اول فلسفهٔ هایدگر نزدیک است و این تنها به‌دلیل روابط دانشگاهی و شخصی میان این دو متفکر نیست، بلکه بیشتر به‌دلیل چارچوب روش‌شناختی است که به اندیشهٔ آرنت انسجام می‌بخشد. یکی از وجوه نزدیکی تفکر آرنت با فلسفهٔ هایدگر نقد او از نگرش ابزاری مدرن و تسلط آن بر جهان است. آرنت ویژگی مدرنیته را در گسست آن با سنت می‌بیند و این گسست به گفتهٔ او رابطهٔ ما با گذشته را تغییر داده است. به همین منظور آرنت با آگاهی کامل از چگونگی این گسست به دنبال نجات و رهایی رابطهٔ انسان‌های مدرن با گذشته است. به دیگر سخن، او از طریق به‌خاطرآوردن گذشته می‌کوشد تا پیوستگی میان گذشته و حال ایجاد کند. این کوشش آرنت در بازخوانی گذشته و ایجاد پل ارتباطی میان گذشته و حال به منظور از فراموشی نجات‌دادن عناصری از گذشتهٔ بشری است که برای زمان حال مدرن‌ها جنبه‌ای کنونی و امروزی دارند. آرنت خود این کوشش را با الهام‌گرفتن از والتر بنیامین به فعالیت ماجراجویانهٔ جست‌وجوگر مرواریدی تشبیه می‌کند که به قعر دریا فرو می‌رود تا از کف آن زیباترین و شگفت‌آورترین شیء را با خود به خشکی بیاورد. تأمل فلسفی هانا آرنت در مورد سیاست در دورهٔ یونان و روم باستان را می‌توان در این رابطه بررسی کرد. او خود در این باره می‌نویسد: «من احتیاج به بازگشت به دورهٔ باستان را همچون انقلابیون قرن هجدهم حس کردم.» آنچه که تجربهٔ آتن به آرنت می‌آموزد نحوهٔ اندیشیدن در مورد سیاست است و آنچه که او از تجربهٔ رومی‌ها به‌دست می‌آورد شیوهٔ نگرش به دو مفهوم اتوریته و سنت است. از دیدگاه آرنت رومی‌ها برخلاف آتنی‌ها بنیاد سیاست را امری مقدس می‌پنداشتند. به همین دلیل در جهان‌بینی رومی‌ها حفظ و بقای بنیاد سیاست از طریق دو مفهوم اتوریته و سنت صورت می‌گرفت. برای مثال برای مورخی چون

پولوبیوس[1] هدف آموزش، فهماندن مقام و ارزش نسل‌های پیشین به کودکان بود.

به گفتهٔ آرنت مدرنیته با گسست از سنت مفهوم اتوریته را نیز دچار بحران ساخته است، زیرا در چنین جهانی بزرگسالان مسئولیت فضایی را به‌عهده نمی‌گیرند که کودکان را در آن آموزش می‌دهند. از نظر آرنت یکی دیگر از عواقب جهان مدرن جدایی میان اندیشه و واقعیت است. به عبارت دیگر، واقعیت دیگر به‌وضوح در آینهٔ اندیشه ظاهر نمی‌شود و به همین دلیل ارتباط اندیشه با رویداد قطع می‌شود. پس وظیفهٔ فیلسوف بازاندیشیدن رویداد است، یعنی ایجاد محورهای فکری برای سامان‌بخشیدن به معنای سیاست. در غیر این‌صورت، آزادی و دموکراسی در برابر اشکال سیاسی توتالیتر مدرن در خطر نابودی خواهند بود. بنابراین آرنت با تأکید بر گسستی که در جهان مدرن با سنت اتفاق افتاده است، خود به اندیشهٔ گسستی دست می‌یابد که می‌کوشد تا با فاصله‌گرفتن از سنت فلسفهٔ سیاسی نگرش جدیدی به سیاست را پایه‌ریزی کند.

جدایی آرنت از استادش مارتین هایدگر در اوایل سال‌های ۱۹۳۰ به‌دلیل عضویت او در حزب نازی به‌منزلهٔ گسست آرنت با بی‌مسئولیتی فلسفه در قبال اعتلای بشر در جهان مدرن است. از دیدگاه آرنت، هایدگر فیلسوفی است که به جهان پشت می‌کند و به جای چشم‌دوختن به جامعهٔ انسانی همچون طالس به ستارگان می‌نگرد و با افتادن در چاه به سرنوشت او دچار می‌شود. به‌عبارت دیگر برای هانا آرنت هایدگر نمونه خطری است که فلسفه قادر است برای سیاست به‌وجود آورد. آرنت خطر نوع دیگر را از جانب فیلسوفی چون افلاطون می‌بیند که برخلاف هایدگر به جهان می‌نگرد ولی آن را بی‌اعتبار و بی‌ارزش می‌پندارد و می‌کوشد تا از آن محلی برای زندگی فیلسوفان بسازد. بدین‌گونه افلاطون جهان ظهوری و حسی نمادها و جلوه‌ها را تحت سلطه حقیقت تعالی قرار می‌دهد که همه‌کس امکان شناخت آن را ندارد. از این رو، آرنت نتیجه می‌گیرد که افلاطون به گونه‌ای سیاست یعنی جهان ظاهرها را غلام و بندهٔ فلسفه و فیلسوفان می‌کند و در جهت عکس دموکراسی آتنی که بر مبنای عقاید و افکار (doxei) شهروندان قرار گرفته است، سنت اندیشهٔ سیاسی

---

1. Polybe

جدیدی را پایه‌ریزی می‌کند. به گفتهٔ آرنت افلاطون بنیانگذار دروغ بزرگی است که تاریخ اندیشهٔ سیاسی غرب را شکل داده و آن تعیین دو مفهوم حکومت و قانونگذاری به‌عنوان اهداف اصلی فلسفهٔ سیاسی است. جالب توجه است که هانا آرنت بدون اشاره به تحلیل کارل پوپر از فلسفهٔ افلاطون درکتاب ***جامعهٔ باز و دشمنانش*** خود نیز به این نتیجه می‌رسد که یکی از دلایل وجودی اعتلای توتالیتاریسم در دوران مدرن، سنت فلسفهٔ سیاسی است که با افلاطون آغاز می‌شود. آرنت با بررسی توتالیتاریسم به‌عنوان پدیده‌ای که دارای «تازگی مخوفی» است که با تمامی سنت‌ها درگسست است، به این نتیجه می‌رسد که می‌باید به تعریف جدیدی از سیاست دست یافت. او سیاست را «جهان ظاهرها» و «جهان مشترک» تعریف می‌کند که موجب نزدیکی انسان‌ها به یکدیگر می‌شود. از نظر آرنت، در این جهان مشترک دیدگاه‌های گوناگونی وجود دارد که هیچ‌یک نمی‌تواند از نظر هستی‌شناختی جایگزین دیگری شود. به همین دلیل او کثرت[1] را بخش مهمی از جوهر زندگی بشری می‌داند. آرنت در کتاب معروف خود تحت عنوان ***وضعیت بشری***[2] ویژگی این کثرت در زندگی بشری را این‌چنین توصیف می‌کند: «انسان‌ها و نه انسان برکره ارض و در جهان زندگی می‌کنند.» بنا به اعتقاد آرنت «کثرت بشری شرط لازم «گفتار»[3] و «کنش»[4] انسانی است که دارای دو ویژگی است: برابری و تفاوت.» چرا که «اگر انسان‌ها برابر نباشند قادر به فهم یکدیگر نیستند و اگر با یکدیگر متفاوت نباشند، نیازی به گفتار و کنش برای فهماندن خود به یکدیگر را ندارند.» پس در اندیشهٔ آرنت جهان انسان‌ها قلمرو کنش ارتباطی‌ای است که در آن گفتار لازمهٔ کنش است و کنش لزوم گفتار را به ما گوشزد می‌کند. در اینجا می‌توان تأثیر تصویر ارسطویی از انسان را در اندیشهٔ سیاسی آرنت دید. زمانی که آرنت از جهان مشترک انسان‌ها سخن می‌گوید، منظور او bios politikos یعنی «زندگی سیاسی» ارسطویی است و اشارهٔ او به انسانی است که هم در پی گفتار است و هم در پی کنش. در اینجا آرنت یادآور مفهوم ارسطویی «Zoon logon echon» است که به معنای موجود زنده عاقل و

---

1. Plurality
2. *The Human Condition*
3. speech
4. action

ناطقی است که از گفتار و عقل در بهترکردن رفتارهای سیاسی خود استفاده می‌کند. آرنت خود بر این عقیده است که گفتار نوعی از کنش است زیراکه ما می‌توانیم با زبان به اعمال خود معنا دهیم. بدین‌گونه انسان‌ها با سخن‌گفتن و عمل‌کردن هویت‌های شخصی خود را در گسترهٔ همگانی آشکار می‌کنند.

۳. کنش سیاسی و جهان کثرت

از توجه آرنت به دو مفهوم کنش و گفتار و نقش آنها در شکل‌دادن به فضای عمومی انسان‌ها می‌توان نتیجه گرفت که هدف او از اندیشیدن دربارهٔ سیاست فراهم‌آوردن شرایط وجودی تجربهٔ سیاسی است. در حقیقت آرنت می‌کوشد تا ابعاد گوناگون کنش بشری را به گونه‌ای پدیدارشناختی بازسازی کند، یعنی به عبارتی روش هوسرلی «بازگشت به خود چیزها» را در مورد «هستی سیاسی» به‌کار گیرد. از این جهت، آنچه را که هانا آرنت vita activa یعنی «زندگی عملی» می‌نامد و در برابر مفهوم vita contemplativa یا «زندگی نظری» به‌کار می‌برد، تمامی وجوه و شیوه‌های فعلیت بشری را دربرمی‌گیرد. او در ادامهٔ نقد خود از سنت فلسفهٔ سیاسی غرب معتقد است که این سنت به زندگی عملی vita activa بی‌توجه بوده است و همواره به زندگی نظری (vita contemplativa) بها داده است. با توجه به این نکته آرنت تجلی زندگی عملی انسان را در سه مفهوم «کار» (labour)، «تولید» (work) و «کنش» (action) بررسی می‌کند. «کار» در حقیقت فضایی است که انسان‌ها برای تداوم‌پذیری و بقای نسل در آن قرار می‌گیرند. به همین دلیل «کار» فرآیندی بی‌پایان است که برای زنده‌ماندن ضروری است. پس «کار» فعالیتی است که مناسب با احتیاجات بیولوژیکی انسان است و به همین جهت آرنت این شکل از وضعیت بشری و زندگی عملی انسان را با کلمهٔ لاتینی animal laborans توصیف می‌کند. از دیدگاه آرنت کارگر (labourer) انسان زحمت‌کشی است که در مرتبهٔ بردگی به‌سر می‌برد و به همین دلیل او با مارکس در آرمانی‌کردن دو مفهوم «کار» و «کارگر» مخالف است. به همین منوال او با تفسیر جدیدی که از ساختار دولت‌شهر آتنی می‌دهد، به این نتیجه می‌رسد که «کار» همواره به‌عنوان مقوله‌ای خارج از فضای عمومی پنداشته شده است و درواقع رژیم‌های سرمایه‌داری و کمونیستی هستند که این مفهوم را به‌نحوی

مثبت از فضای خصوصی وارد فضای عمومی کرده‌اند. ولی از نظر آرنت آنچه را که مدرن‌ها فضای خصوصی می‌نامند و آتنی‌ها از آن به‌عنوان oikos یا فضای خانه یاد می‌کردند (که فضای تصنعی است و به دست انسان‌ها ساخته می‌شود) نتیجه مقولهٔ «کار» نیست، بلکه محصول «تولید» (work) است که شکل دوم زندگی عملی انسان‌هاست. «تولید» برخلاف «کار» بخشی از بُعد غیرطبیعی است که ابداع جهان چیزها و اشیا را به همراه دارد. یونانیان باستان برای توصیف مفهوم «تولید» از دو کلمه techne و poiesis استفاده می‌کردند که منظور ابداع ساختارهای مصنوعی است که دنیایی را بیرون از دنیای طبیعی ایجاد می‌کند. به همین جهت آرنت برای توصیف کسی که تولیدکننده است عبارت لاتینی homo faber را به‌کار می‌برد. هومو فابر یا انسان سازنده و تولیدکننده به منزلهٔ انسانی است که دیوارهای دولت‌شهر (polis) را می‌سازد و فضای انسانی را از فضای طبیعی جدا می‌سازد. به عقیدهٔ آرنت، نمونه‌های اجتماعی هومو فابر معماران، صنعتگران، هنرمندان و قانونگذاران هستند. از این عده برخی فضاهای خصوصی را طراحی می‌کنند و برخی هم قانون دولت‌شهر را. شاید به همین دلیل «تولید»، برخلاف «کار» بُعدی خصوصی ندارد، بلکه در فضای عمومی مطرح می‌شود. به همین منوال، «تولید» برخلاف «کار» فعالیتی است که انسان‌ها را غلام و برده خود نمی‌کند. زیرا انسان‌ها هستند که در اجتماع مهار «تولید» را در دست دارند. پس در «تولید» آزادی است که در «کار» نیست. شاید به همین دلیل آرنت مفهوم «تولید» را به فضای سیاسی نزدیک‌تر می‌بیند، زیرا به گفتهٔ او انسان‌ها از طریق تولیدکردن، نهادها و فضاهای عمومی‌ای را می‌سازند که خود در آن به فعالیت می‌پردازند. درواقع هومو فابر با داشتن تصویری در ذهن از محصول آتی خود، «همزمان دارای آزادی تولید و آزادی تخریب است.» به همین دلیل، آرنت هوموفابر را تجلی حاکمیت خشن انسان بر طبیعت می‌داند. بدین‌گونه، درحالی‌که کارگر بنده و غلام ضرورت‌های زندگی است، انسان تولیدکننده چیرگی خود بر طبیعت را بیانگر عظمت خود به حساب می‌آورد. ولی نه «کار» و نه «تولید» هیچ‌یک موجب آزادی انسان را فراهم نمی‌آورد. از دیدگاه آرنت تنها بُعدی از «زندگی عملی» که آزادی انسان را ایجاد می‌کند، کنش است. کنش به گفتهٔ آرنت عالی‌ترین و توسعه‌یافته‌ترین شکل زندگی عملی انسان است. انسان در کنش خود قابلیت شروع

دوباره زندگی عملی را می‌یابد. این شروع دوباره در واقع امکان بی‌پایانی است که کنش به انسان‌ها می‌دهد. آرنت می‌نویسد: «انسان آزاد است چون او خود شروع جدیدی است.» ازاین رو، هدف سیاست به پایان‌رساندن غایت‌ها نیست، بلکه فعالیتی است که هیچ‌گاه به پایان نمی‌رسد و همواره در مرحلهٔ شروع قرار دارد. آرنت با الهام‌گرفتن از این جمله آگوستین قدیس در کتاب ***شهر خدا*** که می‌گوید: «انسان خلق شد، برای اینکه شروعی باشد.» (initium ut esset creatus est homo) هر شروع و آغازی را همچون چشم به جهان گشودن نوزاد جدیدی قلمداد می‌کند. به عبارت دیگر، آرنت معتقد است که انسان آزاد است، زیرا انسان خود بنا به تعریف شروع و آغاز است. پس می‌توان نتیجه گرفت، که هدف سیاست به پایان‌رساندن غایت‌ها نیست. زیرا سیاست فعالیتی است که هیچ‌گاه به پایان نمی‌رسد و همواره در مرحلهٔ شروع قرار دارد و اگر انسان در بعد «کار» غلام و برده هم‌نوع خود است و در «تولید» بیگانه نسبت به طبیعت، درعوض او در بُعد کنش در جهان کثرت قرار می‌گیرد، چون به همراه انسان‌های دیگر در فضای عمومی شرکت می‌کند. بنابراین از نظر آرنت «کنش» برخلاف «کار» مفهومی عمومی است، زیرا تمرینی است که در جهان کثرت و همراه با انسان‌های دیگر صورت می‌گیرد. به دیگر سخن، مفهوم کنش و عامل کنش هر دو در ارتباط مستقیم با مفهوم کثرت بشری معنای خود را به‌دست می‌آورند. انسان در این مرحله از «زندگی عملی» (vita active) خود نه animal laborans است و نه homo faber بلکه به قول ارسطو زوئون پولیتیکون (Zoon politikon) است، یعنی موجود زنده‌ای که برای زندگی و فعالیت در جامعهٔ سیاسی ساخته شده است. به گفتهٔ آرنت، دلیل وجودی این زندگی سیاسی آزادی است و حوزهٔ تجربهٔ آن کنش است. به همین منوال، دو ویژگی کنش انسانی، آزادی و کثرت است. بنابراین، کنش تحقق آزادی است به منزلهٔ شروع جدیدی، یعنی در جهت ابداع بُعدی نو در جهان. از این رو، هر بار که انسان‌ها این بُعد نو را با کنش خود ابداع می‌کند، درست مثل این است که از نو زاده شده‌اند. توجه آرنت به پدیدهٔ «انقلاب» و تجزیه و تحلیلی که او در کتاب انقلاب خود از انقلاب‌های فرانسه و امریکا می‌کند، در همین راستا قرار می‌گیرد.

۴. انقلاب و توتالیتاریسم

به گفتهٔ آرنت «انقلاب‌ها تنها رویدادهای سیاسی‌ای هستند که ما را به‌طور مستقیم با مفهوم «شروع و آغاز» درگیر می‌کنند»، زیرا هر انقلابی کوششی است برای ایجاد فضای سیاسی جدیدی. آرنت ویژگی انقلاب‌های مدرنی چون انقلاب فرانسه و امریکا را در تجربهٔ قابلیت‌های سیاسی می‌بیند که در جهت ایجاد فضای آزادی شکل می‌گیرند. با وجود این آرنت معتقد است که انقلاب فرانسه و انقلاب امریکا هیچ‌یک قادر به ایجاد فضای آزادی مستمر و مداومی نبوده‌اند که در آن تصمیمات به صورت جمعی گرفته شود. آرنت شکست انقلاب فرانسه را در طرح مسئلهٔ رفاه اجتماعی از طریق نهادهای سیاسی می‌بیند. به عقیدهٔ او کوشش انقلابیون فرانسه برای حل مسائل اجتماعی موجب تضعیف و شکست نهادهای سیاسی می‌شود. تجلی این شکست را می‌توان در این جمله معروف سن‌ژوست[1]، انقلابی معروف آن دوره دید که می‌گوید: «تنگدستان نیروی زمین هستند.» به عبارت دیگر، از دیدگاه آرنت موضوع اصلی انقلاب فرانسه مسئلهٔ خوشبختی است و نه مفهوم آزادی. به گفتهٔ او، انقلابیون امریکایی از چنین سرنوشتی در امان بودند زیرا انقلاب امریکا با شورشی برای نان شروع نشد، بلکه کوششی بود برای به‌دست آوردن استقلال سیاسی. از نظر آرنت، مدل آزادی سیاسی را که پدران انقلاب امریکا در جست‌وجوی آن بودند می‌توان در مفهوم isonomia یا برابری در برابر قانون دوران آتن باستان یافت. به همین دلیل آرنت انقلاب امریکا را تجربه‌ای نو بررسی می‌کند، زیرا به قول او این انقلاب پایه‌های دموکراسی مدرن را پایه‌ریزی می‌کند. ولی او انتقادهایی نیز به نحوهٔ عمل دموکراسی امریکایی دارد. از نظر آرنت شهروند امریکایی با وجود بهره‌بردن از حقوق فردی و داشتن امنیت لازم در مقابل تهدید هرگونه اتوریته خودسرانه، امکان تمرین کامل قابلیت‌های سیاسی خود را نمی‌یابد. آرنت بهترین مثال چنین وضعیتی را در مسئلهٔ واترگیت می‌بیند که از نظر او شکلی از تبهکاری سیاسی است که دموکراسی را به خطر می‌اندازد. همان طور که می‌بینیم آرنت در گسست کامل با

1. Saint Just

سنت دموکراسی با میانجی است. نقد او از لیبرالیسم سیاسی را می‌توان در ارتباط مستقیم با نقد او از مدرنیته دید. از نظر آرنت، یکی از ویژگی‌های مهم جهان مدرن سلطهٔ امور خصوصی بر امور عمومی است. به قول او در مدرنیته توجه انسان‌ها بیشتر به‌سوی مفهوم «زندگی» سوق می‌یابد و مفهوم «جهان» معنای سیاسی خود را از دست می‌دهد. این افول گسترهٔ همگانی در دورهٔ مدرن یعنی انحطاط فضایی که در دورهٔ باستان انسان‌ها در آن هویت خود را بازمی‌یافتند و سنت‌ها در آن بازتولید می‌شدند. به‌عکس دورهٔ باستان در دورهٔ مدرن این ارزش‌های انسان کارگر یا animal laborans است که در تقابل با ارزش‌هایی چون آزادی و کثرت‌گرایی برای کل جامعه مطرح می‌شوند. بدین‌گونه، هدف دیگر فعالیت برای دست‌یافتن به آزادی در فضای عمومی نیست، بلکه تأمین و تضمین ضرورت‌های اولیهٔ زندگی است. از این رو، آرنت معتقد است که جامعهٔ مدرن جامعه‌ای توده‌ای است، یعنی جامعه‌ای که از انسان‌هایی شکل یافته که در جست‌وجوی جهان مشترکی نیستند. پس، از دیدگاه او جامعهٔ مدرن متشکل از افراد بی‌ریشه و سطحی‌نگری است که فقط به‌دنبال رفع احتیاجات حیوانی خود هستند. این افراد با بیگانه‌شدن نسبت به جهان، قوهٔ داوری، حس عمومی و بی‌طرفی خود را از دست می‌دهند. نتیجه اینکه این عده در برابر دو پدیده قرار می‌گیرند: نخست حس آزادی خود را از دست می‌دهند و سپس به‌طرف بی‌معنایی می‌روند. در اینجا آرنت مقایسه‌ای میان شهروندان جوامع مدرن و شهروندان جوامع قدیم می‌کند و به این نتیجه می‌رسد که آنچه به شهروندان جوامع قدیم معنا می‌داد، حس واقعیتی بود که از آن برخوردار بودند. این حس واقعیت موجب می‌شد که شهروندان دولت‌شهرهای آتن و روم باستان، جهان مشترک خود را همچون خانه خود حس کنند. زیرا این جهان مشترک فضای عمومی بود که این افراد در آن می‌توانستند توسط دیگران دیده و شنیده شوند. لذا برای آرنت دیده‌شدن و شنیده‌شدن فقط در چارچوب کثرت بشری امکان‌پذیر است. آنجاکه این چارچوب نابود شود، انسان‌ها تبدیل به موجودات بی‌معنایی می‌شوند که به صورت بهترین عناصر برای نظام‌های توتالیتر درمی‌آیند.

از نظر آرنت دلیل وجودی اردوگاه‌های مرگ نازی و گولاگ‌های استالینی انهدام

کثرت بشری و تقلیل انسان‌ها به یک نوع انسان است، (Homo Sovieticus یا Homo Nazismus). به‌عبارت دیگر، توتالیتاریسم فردیت انسان‌ها را خرد می‌کند و آنها را به هیچ تقلیل می‌دهد تا حدی که هیچ‌کس دیگر دیده و شنیده نشود. بنابراین با وجود اینکه به نظر می‌رسد که همه در همه‌جا به صورت توده‌های میلیونی حضور دارند، ولی درواقع هیچ‌کس در هیچ‌جا حضور واقعی ندارد. بدین‌گونه همه در بدبختی و فلاکت با همدیگر شریک و برابرند، ولی هیچ جهان مشترکی وجود ندارد که در آن انسان‌ها فردیت خود را در کثرت عقاید به‌دست بیاورند. بهترین بیان چنین وضعی را می‌توان در این جملهٔ معروف مارچلو ماسترویانی در فیلم **یک روز خاص** اتوره اسکولا دید که می‌گوید: «این مستأجر طبقهٔ ششم نیست که با فاشیسم مخالف است، بلکه فاشیسم است که با مستأجر طبقهٔ ششم مخالف است.»

با دقتی روش‌شناختی به آثار آرنت می‌توان نتیجه گرفت که توجه او به ایدئولوژی‌های توتالیتر قرن بیستم و طرح و بررسی آنها در کتاب ***منشأ توتالیتاریسم*** درواقع در امتداد تحقیق او در مورد سیاست مدرن قرار می‌گیرد. از نگاه آرنت، نازیسم و استالینیسم اشکال جدید و ترسناکی از زندگی سیاسی مدرن است که برای نخستین بار در تاریخ بشری ظهور می‌کند و بنابراین متفکران سیاسی چون ارسطو و منتسکیو قابلیت پیش‌بینی آنها را نداشتند. آنچه که به‌عنوان پدیده‌ای جدید در نظام‌های توتالیتر جلوه می‌کند، استفاده این رژیم‌ها از عنصر «ترور» است. به گفتهٔ آرنت، مسئله اینجاست که در این شکل از رژیم‌های سیاسی ترور دیگر یک وسیله برای پیشبرد اهداف دیکتاتوری نیست، بلکه «ترور» خود بخشی از ساختار سیاسی جامعه است. به همین دلیل، در چنین ساختارهایی شهروندان از یکدیگر می‌هراسند و ما با بحران شهروندی روبه‌رو هستیم. از نظر آرنت، این بحران شهروند با بحران اندیشه همراه است، زیرا در چنین فضایی جایی برای بحث و گفت‌وگو باقی نمانده است. به گفتهٔ آرنت، از آنجا که فکر خود امری گفت‌وگویی است، (زیرا در جهان مشترک انسان‌ها معنا می‌یابد) بنابراین پایان گفت‌وگو به منزلهٔ پایان تفکر است. از آنجا که فکرکردن به انسان‌ها قدرت داوری در مورد «شر» را می‌دهد، بنابراین عدم تفکر قدرت مبارزه با شر را از آنان می‌گیرد. به عبارت دیگر، اگر اندیشیدن در جست‌وجوی معنابودن و پرسش طرح کردن در مورد جهان و دربارهٔ مسئولیت

انسانی در جهان است، پس عدم طرح پرسش عدم مسئولیت فردی را به همراه دارد. به گفتهٔ آرنت، چنین وضعیتی را می‌توان در وجود شخصیتی چون آدولف آیشمن، جنایتکار نازی دید که خود تجلی «ابتذال شر» است. استفاده آرنت از کلمهٔ «ابتذال» و ربط آن به مفهوم «شر» به منزلهٔ کم‌بهادادن به مسئولیت آیشمن در تدارک و عمل جنایت‌های نازی در بازداشتگاه‌های مرگ نیست. از نظر آرنت، «ابتذال شر» ویژگی فردی است که به‌طور کامل قابلیت اندیشیدن و داوری در مورد اعمال خود را از دست داده است. او معتقد است که «یکی از بزرگ‌ترین جنایت‌ها نیاندیشیدن است.» و به همین دلیل، آیشمن از نگاه آرنت نه یاگو[1] است و نه مکبث[2]. آیشمن درواقع فردی است که گفت‌وگوی درونی با وجدان خود را به کل از دست داده است و این عدم گفت‌وگو موجب عدم آگاهی او از وجود «شر» می‌شود. آرنت در کتاب خود *آیشمن در اورشلیم*[3] که موجب نقدهای بسیاری علیه او شد، بر این مسئله تأکید می‌کند که آیشمن فردی است که از دستورات پیروی می‌کند و به خود فرصت فکرکردن در مورد اعمالش را نمی‌دهد. شاید به همین دلیل، او کشتن یهودیان در آشویتس را مثل هر دستور بوروکراتیک دیگری تلقی می‌کند. جولیا کریستوا[4] نویسنده و منتقد ادبی فرانسوی در کتابی تحت عنوان *هانا آرنت* به این مسئله اشاره می‌کند که آیشمن در دورانی که در انتظار محاکمه خود در زندان به‌سر می‌برده حاضر به خواندن کتاب *لولیتا* نوشتهٔ نابوکوف نشد چون لولیتا راکتابی غیراخلاقی و ناسالم می‌دانست.

۵. شر در تاریخ و قوهٔ داوری

توجه آرنت به شخصیت آیشمن و فجایع توتالیتاریسم نازی بیشتر به منظور ایجاد رابطه‌ای فکری میان شرایط سیاسی مدرن زندگی ذهنی فرد مدرن است. به همین دلیل آرنت در مقاله‌ای تحت عنوان «فهم و سیاست» می‌نویسد: «اگر ما می‌خواهیم که این کرهٔ ارض مثل خانهٔ ما باشد،... بایستی که در گفت‌وگوی بی‌پایان با جوهر

1. Iago
2. Macbeth
3. *Eichmann in jerusalem*
4. Julia kristeva

توتالیتاریسم قرار گیریم.» به گفتهٔ آرنت، توحش توتالیتر در قرن بیستم تجلی این امر ساده است که سرشت بشری فقط بشری است و دیگر هیچ، یعنی انسان فقط قابلیت انسان‌شدن را دارد. از دیدگاه آرنت برای انسان‌شدن و انسان‌بودن باید در چارچوب جهان مشترک قرار گرفت و تجربه‌های تاریخی به ما می‌آموزند که این جهان مشترک جهانی است شکننده. شاید به همین علت است که آرنت در کنفرانسی در سال ۱۹۷۲ در شهر تورنتو به این مطلب اشاره می‌کند که «در هریک از ما آیشمنی هست.» معنای این جمله آرنت را می‌توان در ارتباط با تأکید او بر مرگ اندیشه در رژیم توتالیتر بررسی کرد. آرنت معتقد است که مرگ اندیشه به معنای مرگ زندگی است و در این رابطه جملهٔ معروف متافیزیک ارسطو را نقل‌قول می‌کند که می‌گوید: «کنش اندیشیدن زندگی است.» پس آرنت با ارسطو هم‌قول و همفکر است که زندگی بشری چیزی نیست جز شرکت در فضای سیاسی مشترک انسان‌ها. به‌عبارت دیگر، برای انسان‌بودن وجودداشتن کافی نیست، بلکه مهم تعلق‌داشتن به فضایی است که در آن انسانیت فرد معنا می‌یابد. به قول مارسل پروست در کتاب ***در جست‌وجوی زمان از دست‌رفته*** «پرسش، بودن یا نبودن نیست، بلکه تعلق‌داشتن یا تعلق‌نداشتن است.» به عبارت دیگر، دلیل انسانی‌بودن انسان‌ها در این است که هر فرد ایدهٔ بشریت را با خود به‌همراه دارد. از دیدگاه آرنت اگر امیدی به کنش انسانی و آزادی وجود دارد به این دلیل است که بشریت همواره به عنوان هدف والایی در افق ذهنی ما قرار دارد. بدین گونه، اگر در دوره‌هایی از تاریخ تمامی افراد بشر نیز دچار جنون و سردرگمی فکری شوند، باز می‌توان به مفهوم «بشریت» فکر کرد زیرا به گفتهٔ آرنت بشریت به منزلهٔ قابلیتی برای «توسعه‌دادن ذهن» است. برای آرنت این قابلیت در ساختار زبان تجلی می‌یابد، زیرا زبان وسیله‌ای است برای ارتباط و ایجاد حس عمومی[1]. پس حتی اگر بپذیریم که افراد جامعه‌ای می‌توانند همگی قدرت داوری سیاسی خود را از دست دهند و دچار جنون و سردرگمی شوند، باز می‌توان با آرنت به این نتیجه رسید که زبان دچار جنون نمی‌شود. بنابراین در دوره‌ای که همه چیز از بین رفته است و به‌نظر می‌رسد که دیگر جای امیدی نیست، زبان به‌عنوان آخرین پناهگاه متافیزیکی

---

1. Sensus Communis

بشریت وضعیت جدیدی را نوید می‌دهد. از نظر آرنت زبان در حکم روایت معنای واقعی، کنش انسان‌ها را بازگو می‌کند. کلمات و اعمال تنها در صورتی به‌خاطر می‌مانند و فراموش نمی‌شوند که توسط روایت‌ها برای جمعی بازگو شوند. به همین جهت آرنت معتقد است که هر جامعهٔ سیاسی خود جامعه‌ای از خاطرات است. به عبارت دیگر در کنار هر بازیگر سیاسی یک راوی قرار گرفته و در برابر هر راوی جامعه‌ای که از خاطره‌ای برخوردار است، رویداد را روایت بازگو می‌کند. آنجا که روایت نیست، تاریخی نیز وجود ندارد. پس زمانی که ایدئولوژی جایگزین روایت می‌شود، تاریخ نیز می‌میرد چون دیگر رویدادی برای بازگوکردن باقی نمانده است. بدین‌گونه روایت سیاسی خاطرهٔ جمعی جامعه‌ای را سامان می‌دهد. در صورت عدم وجود این روایت اعمال و گفتار افراد جامعه دچار بی‌معنایی می‌شوند. از نظر آرنت، یکی از خطراتی که فرهنگ مدرن را تهدید می‌کند خطر فراموشی است. او در کتاب خود ***بین گذشته و آینده*** می‌نویسد: «تراژدی از زمانی آغاز شد... که دیگر ذهنی برای به ارث‌بردن، برای پرسش طرح کردن، برای اندیشیدن و برای به‌خاطرسپردن باقی نمانده بود.» در برابر چنین بحرانی، آرنت خود به‌عنوان آخرین راوی قرن بیستم از ما دعوت می‌کند که به روایت او در مورد زندگی عمومی انسان‌ها و جهان مشترکی که به افکار و اعمال ما معنا می‌بخشد گوش فرادهیم. روایت برای آرنت نحوه‌ای از اندیشیدن است و اندیشیدن نحوه‌ای از مقاومت‌کردن. به‌عبارت دیگر، آرنت فراسوی تمامی رویدادهای تراژیک بشری باز هم به اندیشه روی می‌آورد تا بار دیگر «به حقیقت امکان ظهور» بدهد.

امانوئل لویناس:
از اندیشهٔ دیگری تا دیگر اندیشیدن[1]

امانوئل لویناس فیلسوفی است که در ایران ناشناخته باقی مانده و هیچ‌یک از آثارش تاکنون به فارسی ترجمه نشده است. او فیلسوفی است که کمتر از میشل فوکو، ژاک دریدا و ژان بودریا در ایران شناخته شده است. ولی شکی نیست که لویناس یکی از مهم‌ترین فیلسوفان حوزهٔ اخلاق در قرن بیستم است. در ایران کسانی که بیشتر به آثار لویناس توجه داشته‌اند، اکثراً روشنفکرانی هستند که در فرانسه تحصیل کرده‌اند. من شخصاً افتخار آشنایی و شاگردی لویناس را داشتم و در سال‌های ۱۹۸۰ که با مجلهٔ *اسپری* شروع به کار کردم، آشنایی بیشتری با او پیدا کردم که فرصت دیدار دوباره و گفت‌وگو با او را فراهم آورد.

ژاک دریدا در نوشته‌ای در بارهٔ لویناس می‌گوید: «من حاضرم پای همهٔ نوشته‌های لویناس را امضا کنم زیرا همهٔ نکات گوناگون اندیشهٔ او را قبول دارم.» شاید منظور دریدا از این گفته این باشد که با وجود اینکه او و لویناس به دو گونه‌ای

---

۱. روزنامهٔ **همشهری**، ۲۶ مهر ۱۳۸۲ (سخنرانی در تاریخ ۸۲/۵/۱۲ در دانشگاه امیرکبیر).

مختلف می‌اندیشند ولی تفاوت‌های اساسی با یکدیگر ندارند، به‌ویژه که هر دو در پذیرش و پیشبرد سنت پدیدارشناسی با یکدیگر همفکر و همراه هستند.

فکر می‌کنم نقطهٔ شروع بحث امروز در بارهٔ لویناس را می‌توان از همین‌جا شروع کرد؛ یعنی از تأثیر پدیدارشناسی هوسرلی و هایدگری بر اندیشهٔ لویناس و تفاوت‌هایی که اندیشهٔ فلسفی آنها با نحوهٔ نگرش این متفکر مهم قرن بیستم دارد. کسانی که باچهرهٔ لویناس آشنایی دارند می‌دانند که او در سال ۱۹۰۶ در خانواده‌ای یهودی در لیتوانی متولد شد و اولین خاطره‌هایش در زندگی به مرگ تولستوی، جنگ بین‌الملل اول و انقلاب روسیه بازمی‌گردد. شاید این نزدیکی لویناس به فرهنگ روسی موجب شد که او قبل از آشنایی با تورات و نوشته‌های فلسفی دین یهود با نوشته‌های متفکرانی چون تولستوی، داستایفسکی و گوگول آشنا شود. بی‌شک این علاقه به فکر و فلسفهٔ روسی بود که موجب رفتن لویناس در سال ۱۹۲۳ به دانشگاه استراسبورگ شد. او خود بعدها در این مورد گفت: «استراسبورگ نزدیک‌ترین شهر فرانسوی به لیتوانی بود و به همین دلیل آنجا را برای تحصیل فلسفه انتخاب کردم.» رفتن لویناس به دانشگاه استراسبورگ دو افق تازه را برای او گشود: نخست آشنایی با فلسفهٔ برگسون و سپس دوستی با موریس بلانشو که او را با آثار پروست و والری آشنا کرد. هرچند که لویناس از طریق استادانی چون موریس پرادین و شارل بلوندل با فلسفهٔ فرانسوی و مکتب برگسون آشنا شد، ولی علاقهٔ او به فلسفهٔ آلمان نیز موجب شد که در سال‌های ۱۹۲۸ و ۱۹۲۹ به آلمان سفر کند و در کلاس‌های درس ادموند هوسرل شرکت کند. در همین دوره بود که لویناس پایان‌نامهٔ خودش را در مورد نظریه ادراک نزد هوسرل نوشت و با کتاب **هستی و زمان** هایدگر آشنا شد. بی‌شک بعد از برگسون، هایدگر بیشترین تأثیر را بر اندیشهٔ لویناس گذاشته است. از نظر لویناس اهمیت برگسون در طرح مفهوم «تکامل خلاق» است و اهمیت هایدگر در این است که ما را از موقعیتی که در جهان داریم آگاه می‌کند. به گفتهٔ خود لویناس آشنایی با فلسفهٔ هایدگر شوک بزرگی بود که حیات جدیدی به روش پدیدارشناختی داد و آن را از تحقیقی در مورد معرفت‌شناسی به تجزیه و تحلیلی در مورد موجودیت روزمرهٔ انسان در جهان مدرن تغییر داد.

لویناس از جملهٔ اولین متفکرانی است که اندیشه‌های هوسرل و هایدگر را به

فرانسویان معرفی کرده است. در سال ۱۹۳۲ زمانی که جامعه‌شناس معروف فرانسوی؛ ریمون آرون از سفر آلمان به پاریس بازگشت و سارتر و سیمون دوبووار را از وجود پدیدارشناسی هوسرل آگاه کرد، یک سالی از ترجمهٔ تأملات دکارتی هوسرل به فرانسه توسط امانوئل لویناس می‌گذشت و دوسالی بود که لویناس کتابی تحت عنوان ***نظریهٔ ادراک در پدیدارشناسی*** هوسرل را چاپ کرده بود. در همان سال لویناس مقالهٔ دیگری تحت عنوان «هایدگر و هستی‌شناسی» در مورد مارتین هایدگر نوشت. میزان توجه لویناس به پدیدارشناسی هایدگر و هوسرل را از تعداد تألیفات و ترجمه‌های او می‌توان درک کرد. این توجه همیشه در طول زندگی لویناس با او همراه بود، تا حدی که لویناس در مصاحبه‌ای در سال ۱۹۸۱ می‌گوید: «من هنوز از نظر روش‌شناختی و نگرش فلسفی خود را یک پدیدارشناس می‌دانم.» او در همان مصاحبه اضافه می‌کند: «پدیدارشناسی نحوهٔ تفکری است در مورد فرآیند آگاهی یافتن انسان از جهانی که در آن زندگی می‌کند.»

درواقع لویناس با گفتن این حرف به این نگرش هوسرلی اشاره دارد که: «پدیدارشناسی بازگشت به خود چیزهاست.» «بازگشت به خود چیزها» یعنی کوشش در ارتباط برقرارکردن با جهان خارج از سوژه. هوسرل بر این عقیده است که هر آگاهی‌ای، آگاهی از چیزی است و به‌طورکلی نقش تفکر این است که آگاهی‌ای از چیزی باشد. این مطلبی است که هوسرل آن را «قصدیت آگاهی» می‌نامد. برای لویناس کشف فلسفهٔ هایدگر و فلسفهٔ هستی او فرصتی بود تا از پدیدارشناسی هوسرلی فاصله بگیرد... از دیدگاه لویناس، اخلاق به معنای توجه به حق حیات دیگری است و این برگرفته از هستی‌شناسی نیست زیرا معنایی فراسوی هستی دارد. برای لویناس، برخلاف هایدگر، «هستنده» بر «هستی» اولویت دارد و لویناس به این امر اشاره می‌کند که رابطهٔ اخلاقی با دیگری «چیزی غیر از هستی» و نه «بخشی از هستی» است.

به همین دلیل فلسفه از دیدگاه لویناس هستی‌شناسی نیست بلکه اخلاق است، چون از دیدگاه او رابطهٔ میان‌ذهنی یا میان‌سوژه‌ای با «بودن در جهان» آغاز می‌شود و فهم و درک پدیدارشناختی این «بودن در جهان» فهم و درکی اخلاقی است. پس سوژه نمی‌تواند به تنهایی زندگی کند و معنای خود را فقط در بودن در جهان به‌عنوان

یک سوژه یا فرد به‌دست نمی‌آورد. بنابراین اخلاق تأثیرگرفته از هستی‌شناسی طبیعت نیست. برای لویناس اخلاق علیه طبیعت و غرایز سوژه قدم برمی‌دارد، چون اولویت را به موجودیت اراده سوژه نمی‌دهد. به عبارت دیگر، وضعیت اخلاقی وضعیتی فراطبیعی است و اخلاقِ فراسوی هستی‌شناسی بیانگر نوعی غیر هستی‌شناسی است. از این رو، فلسفهٔ لویناس را می‌توان نوعی «غیریت‌شناسی» یا «دیگری‌شناسی» نامید که در جهت عکس «خودشناسی» یا «من‌شناسی» تاریخ فلسفهٔ غرب قرار دارد. به گفتهٔ لویناس حتی فیلسوفی چون هایدگر که منتقد تاریخ متافیزیک است و به‌دنبال پرسش هستی است، زندانی این «خودشناسی» است، چون «دیگری» را تحت سلطه پرسش هستی قرار می‌دهد.

پس اگر اولویت با «دیگری» است، این «خود» نیست که با نظام مبارزه می‌کند، بلکه «دیگری» است که منشأ مبارزه با نظام است. بنابراین اخلاق لویناس برخلاف اخلاق کیرگگوُر مبنای خود را در اتوریته دینی نمی‌یابد بلکه منشأ فلسفی خود را در رویارویی میان سوژه و دیگری به‌دست می‌آورد. آزادی‌ای که در اخلاق لویناس موردنظر است، آزادی‌ای نیست که به‌سادگی به‌دست بیابد و به همین دلیل لویناس از «آزادی دشوار» صحبت به میان می‌آورد. این آزادی دشوار به معنای مبارزه با هرگونه «همانندسازی» است، همانندسازی‌ای که در زبان نیز وجود دارد و لویناس به آن بی‌توجه نیست. لویناس معتقد است که در زبان، افقی از آزادی وجود دارد، یعنی زبان می‌تواند تمرینی اخلاقی باشد به شرطی که به صورت «گفتن» و نه «گفته» مطرح شود. آنچه که گفته شده به یک همسانیِ تقلیل‌یافته و ثابت‌شده تبدیل می‌شود، ولی آنچه که در زبان به‌مثابه گفتن است گشایشی در قبال دیگری است و افقی از آزادی در آن نهفته است. به گفتهٔ لویناس گفتن ساحت نوشته نشده و گفته نشده است، درحالی‌که «گفته» آن چیزی است که به صورت متن یا کلمه درآمده است. به این دلیل، «گفتن» برخلاف «گفته» سوژه را با غیریتی نامتناهی روبه‌رو می‌کند.

همان‌طور که گفته شد وضعیت اخلاقی در فلسفهٔ لویناس وضعیت فرا-طبیعی است. در این وضعیت است که سوژه به ایدهٔ خداوند می‌رسد، چون خداوند غیر از طبیعت است. از نظر لویناس، خداوند «دیگری هستی» است. در اندیشهٔ لویناس برای رفتن به سوی خداوند می‌بایستی به سوی دیگری رفت. همچنین در دیدگاه

لویناس خداوند، خداوند غیاب است و به همین دلیل بی‌کران و نامتناهی است. این غیاب خداوند به‌معنای بی‌تفاوتی او به زندگی انسان‌ها نیست. خدای لویناس با انسان‌ها متفاوت است ولی نسبت به آنها بی‌تفاوت نیست. رابطهٔ سوژه با خداوند در قلمرو ایدهٔ نامتناهی در سوژه شکل می‌گیرد. به همین دلیل، خداوند از نظر لویناس «بیرونی‌بودن مطلق» است. لویناس این مفهوم «بیرونی‌بودن» را در مقابل مفهوم «تمامیت» قرار می‌دهد. «بیرونی‌بودن» یعنی وضعیتی که در آن سوژه دیگر در تمامیت قرار نمی‌گیرد بلکه به ایده نامتناهی «دیگری» نزدیک می‌شود. از این جهت، «دیگری» واقعیتی است که بی‌نهایت متعالی است. آنجا که لویناس از نامتناهی صحبت می‌کند، منظور او «دیگری مطلق» است. اگر «دیگری» نامتناهی است به این دلیل است که فراسوی قدرت و تسلط سوژه قرار می‌گیرد، چون «دیگری» مستقل از سوژه مطرح می‌شود. بنابراین «دیگری» از هرگونه همانندی و همسانی فرار می‌کند. «دیگری» نه با «من» است و نه علیه «من.» در حقیقت «دیگری» واقعیتی است که در برابر «هستی من» قرار می‌گیرد. لویناس در برابر هستی‌شناسی سنتی غرب که «دیگری» را به همانندی تقلیل داده، بر این اعتقاد است که هستی سوژه مستلزم هستی «دیگری» است. پس همان‌طور که می‌بینیم اخلاق لویناسی ما را به سوی ایده «نفرت از من» (یعنی آنچه راکه پاسکال می‌نامد) و به سوی عشق به دیگری می‌برد. عشق برای لویناس وضعیت آگاهی مداوم و پیوسته از دیگری است، یعنی وضعیتی که در آن حس مسئولیت ما هیچ‌گاه به خواب نمی‌رود و همیشه هوشیار است. پس درحقیقت، مسئولیت اخلاقی در قبال دیگری یک تکلیف مستمر و یک وضعیت بی‌خوابی است (این کلمه‌ای است که خود لویناس استفاده می‌کند)، یعنی یک نوع دلواپسی و نگرانی همیشگی برای «دیگری» که به صورت کنده‌شدن از مکانی تجلی می‌یابد. این مکان‌زدایی به این دلیل است که «دیگری» همیشه در مکان دیگری غیر از سوژه قرار دارد. ما همیشه در جست‌وجوی «دیگری» هستیم چون «دیگری» در مکان دیگری قرار دارد. لویناس این جست‌وجوی «دیگری» را به صورت مسئولیتی اخلاقی بررسی می‌کند. من اخلاقی از دیدگاه لویناس سوژه‌ای است که دارای مسئولیتی در قبال «دیگری» است، و این جمله معروف آلیوشا در کتاب ***برادران کارمازوف*** را تکرار می‌کند: «ما همگی مسئول دیگران هستیم و من بیشتر از دیگران

مسئولم.» این به معنای بیشتر به فکر دیگری بودن است تا به فکر خودبودن. لویناس این عدم توازن میان «خود» و «دیگری» را مبنای فلسفهٔ اخلاق خود قرار می‌دهد. به‌عبارت دیگر، از نظر لویناس برای اینکه این اخلاق معنا پیدا کند، سوژه می‌بایستی بیشتر مسئول «دیگری» باشد تا مسئول خودش و اگر حس مسئولیت سوژه به درجه آگاهی آلیوشا برسد، سوژه مسئول تمام جهان خواهد بود. از نظر لویناس، سوژه برای کاری که انجام می‌دهد مسئول نیست، بلکه قبل از انجام هر کاری مسئول است. لویناس معتقد است که برای مسئول‌بودن می‌بایستی به زمان «دیگری» وارد شد و از زمان «خود» دور شد. پس نمی‌توان در «زمان خود» قرار گرفت و مسئول بود. مسئول‌بودن در قبال دیگری فقط به معنای پاسخ‌گویی به دیگری نیست بلکه جداشدن از وضعیت هستی‌شناختی‌ای است که در آن قرار گرفته‌ایم، یعنی آن موقعیتی که پاسکال آن را «مکان من در آفتاب» می‌نامد. پاسکال می‌گوید: «مکان من در آفتاب، این تصویری از تصاحب جهان است.» لویناس به پیروی از پاسکال می‌گوید: «من می‌بایستی مکان خودم در آفتاب را در اختیار دیگری قرار دهم و دست از تصاحب جهان بردارم.» به همین جهت لویناس معتقد است که مسئولیت در قبال دیگری دست‌یافتن به مفهوم «نیکی» است و او این جمله معروف افلاطون را تکرار می‌کند که «ایدهٔ نیکی فراسوی هستی است.»

اگر مسئولیتْ ما را به ایدهٔ «نیکی» می‌رساند به این دلیل است که ما می‌توانیم جای پای خداوند را در چهرهٔ دیگری بیابیم. چهره، یکی از مفاهیم کلیدی فلسفهٔ لویناس است. وقتی لویناس از چهره صحبت می‌کند، منظور او یک موضوع یا یک شیء نیست. چهره برای لویناس موضوع عکاسی یا سینما نیست. چهره یک فراخوان است، چون چهرهٔ دیگری «من را به خود فرا می‌خواند.» به همین منظور فکر و اندیشه در برابر چهرهٔ دیگری باز و گشوده می‌شود یعنی از هرگونه تمامیتی آزاد می‌شود. به همین دلیل، می‌بایستی با چهرهٔ دیگری رابطه‌ای دیداری داشت و این دیدار با چهرهٔ دیگری است که ایجادکنندهٔ مسئولیت در من است. برای لویناس، در چهره تقدسی وجود دارد که امر واجبی را به من خاطرنشان می‌سازد و این امر واجب چیزی نیست جز تقدم دیگری بر من. در این رویارویی من با چهرهٔ دیگری، من به این نتیجه می‌رسم که «من برای دیگری هستم» و دیگری بر من تقدم دارد.

بودن برای دیگری یعنی مسئول‌بودن در قبال او. پس چهرهٔ دیگری من را به گفت‌وگو دعوت می‌کند، زیرا ظهور یا تجلی چهرهٔ دیگری خشونت‌پرهیز است، یعنی نخستین فرمانی که دیدار با چهرهٔ دیگری به من می‌دهد، این است که «تو نخواهی کشت.»

برای لویناس مسئولیت در قبال دیگری نوعی ایثار در قبال دیگری است، بدون انتظار پاداش، زیرا سرانجامِ این ایثار دیدار با خداوند و رسیدن به نامتناهی است. حضور من در برابر چهرهٔ دیگری نوعی تجلی و ظهور خداوندی است. من وقتی با چهرهٔ دیگری دیدار می‌کنم از طریق چشمان او، با نفس او در تماس قرار می‌گیرم. این دیدار با نفس دیگری را لویناس با اشاره به رمان زندگی و سرنوشت نویسندهٔ روسی واسیلی گروسمن بیان می‌کند. لویناس صحنه‌ای از این رمان را بازگو می‌کند که در آن افرادی در کوچهٔ لوبیانا در مسکو در مقابل گیشه‌ای صف کشیده‌اند و زنی با نگاه‌کردن به پشت گردن شخصی که در جلوی او قرار دارد، متوجه ترسی می‌شود که در روح آن شخص وجود دارد. این هم نوعی دیدار با نفس دیگری است، نوعی دیدار با ناشناخته است. شاید به همین دلیل لویناس با استناد به ماجراهای اولیس در کتاب ***اودیسهٔ هومر*** که بعد از ماجراهایش به ایتاکا بازمی‌گردد، به تاریخ فلسفهٔ غرب به‌عنوان بازگشتی به همانندی می‌نگرد که از نظر او سلطهٔ سوژه بر دیگری است. ولی لویناس در مقابل داستان اولیس داستان ابراهیم را مطرح می‌کند. ابراهیم از نظر لویناس مشخص است که وطن خود را ترک می‌کند و به‌سوی ناشناخته می‌رود. به گفتهٔ لویناس در جهان بعد از آشویتس مفهوم بشریت مورد سؤال قرار گرفته و مورد خشونت واقع شده، و رفتن به سوی اخلاق و «دگربودگی» رفتن به سوی ناشناخته است. این مبارزهٔ اخلاقی لویناس می‌تواند دعوتی برای صلح و عدم خشونت در جهان امروز باشد و همچنین مبارزه‌ای برای دیگراندیشیدن. دیگراندیشیدن در زمینهٔ اخلاق و سیاست، ولی قبل از هر چیز دیگر اندیشیدن در زمینهٔ اندیشه.

کورنلیوس کاستوریادیس:
فیلسوفی مخالف جریان[1]

کورنلیوس کاستوریادیس فیلسوف، روان‌کاو، اقتصاددان و مبارز انقلابی مشهور فرانسوی در ۲۶ دسامبر ۱۹۹۷ در سن هفتادوپنج سالگی در پاریس چشم از جهان فرو بست. روزنامهٔ ***لوموند*** در صفحهٔ اول خود از کاستوریادیس به عنوان «انقلابی‌ای ضد مارکسیست» یاد کرد و روزنامهٔ ایتالیایی ***رپوبلیکا*** او را فیلسوفی نامید که «با کرملین به مبارزه برخاست.» بی‌شک کمتر فیلسوفی در چند دههٔ اخیر تا این اندازه مورد تقدیر و احترام تمامی گروه‌های سیاسی و روشنفکری قرار گرفته است. این احترام نه فقط به دلیل اندیشهٔ زنده و پویای کاستوریادیس، بلکه به خاطر شخصیت اخلاقی ویژه‌ای است که از لابه‌لای صفحات زندگی و آثار او نمایان می‌شود.

کورنلیوس کاستوریادیس در ۱۱ مارس ۱۹۲۲ در شهر قسطنطنیه چشم به جهان گشود. چند ماه پس از تولد کورنلیوس، پدر و مادرش ترکیه را به مقصد آتن ترک

---

۱. مجلهٔ ***جهان کتاب***، سال سوم، شمارهٔ سیزدهم و چهاردهم.

کردند. کاستوریادیس نخستین بار در سیزده سالگی با فلسفه آشنا شد و پس از خواندن کتاب ***تاریخ فلسفه*** امیل برەیه شروع به مطالعهٔ آثار کانت، هگل، هوسرل و ماکس وبر کرد. در پانزده سالگی عضو حزب کمونیست یونان شد، ولی با شروع جنگ بین‌الملل دوم از استالینسیم فاصله گرفت و به جمع تروتسکیست‌های یونانی پیوست. همزمان با فعالیت سیاسی و انقلابی، به تحصیل حقوق، فلسفه و اقتصاد پرداخت و در همان ایام جوانی اثری از ماکس وبر را به یونانی ترجمه کرد.

با آغاز جنگ داخلی یونان و خطری که از جانب فاشیست‌ها و کمونیست‌ها او را تهدید می‌کرد، در دسامبر ۱۹۴۵ به همراه چند تن از معروف‌ترین روشنفکران یونانی چون کوستاس آکسلوس، کوستاس پاپایوآنو و نیکوس پولانتزاس راهی فرانسه شد. او در بدو ورود به پاریس به جمع تروتسکیست‌های فرانسوی پیوست و مبارزهٔ فکری و سیاسی خود را با استالین و استالینیسم ادامه داد. ولی طولی نکشید که به دلیل نگرش خاص تروتسکیسم به شوروی، از بین‌الملل چهارم فاصله گرفت و در سال ۱۹۴۸ به همراه دو فیلسوف معروف فرانسوی کلود لوفور و فرانسوا لیوتار و جمعی دیگر، گروه «سوسیالیسم یا توحش» را ایجاد کرد. ویژگی فکری این گروه در شیوهٔ برخورد آن با مفهوم سوسیالیسم و نقد آن از ساختار بوروکراتیک حزب کمونیست بود. از دیدگاه کاستوریادیس نظام استالینی شوروی به منزلهٔ رژیمی توتالیتر بود که پایه و اساس قدرت سیاسی خود را بر مبنای ساختار سرمایه‌داری بوروکراتیک تأسیس کرده بود. به همین جهت کاستوریادیس و دیگر متفکران گروه «سوسیالیسم یا توحش» تنها راه مبارزه با حاکمیت بوروکراتیک حزب کمونیست در بلوک شرق را تبلیغ و رواج ایدهٔ «خودگردانی» و «خودمختاری» در جوامع اروپایی می‌دانستند. مبارزات کارگری و دانشجویی در اروپای شرقی و انقلاب ۱۹۵۶ در مجارستان موجب ایجاد بحث‌ها و گفت‌وگوهای جدیدی در میان مبارزان و متفکران گروه «سوسیالیسم یا توحش» شد که به نقد نظریات لنین و مارکس انجامید. با مرور زمان، گروه «سوسیالیسم یا توحش» و ارگان نظریِ آن که مجله‌ای به همین نام بود در میان روشنفکران و دانشجویان رادیکال اروپایی معروف شد ولی عدهٔ کمی با نام واقعی کاستوریادیس آشنا بودند، زیرا او به دلیل نداشتن تابعیت فرانسوی مقالات خود را با نام «شولیو» امضا می‌کرد. کاستوریادیس در طی این مدت با بخش آمار

سازمان همکاری اقتصادی و توسعه (OCDE) همکاری می‌کرد. اشتغال او در این سازمان فرصت خوبی برای او بود تا از نزدیک با ساختار سرمایه‌داری مدرن آشنا شود و از این تجربه در نوشته‌های انتقادی خود استفاده کند. در سال ۱۹۶۶، دو سال قبل از حوادث ماه مه ۶۸ در فرانسه، کاستوریادیس تصمیم گرفت به فعالیت خود در گروه «سوسیالیسم یا توحش» پایان دهد. ولی اندیشه‌های کاستوریادیس در میان جوانان فرانسوی و به‌ویژه دانیل کوهن بندیت و جنبش ۲۲ مارس جای خود را باز کرده بود و بسیاری بر این عقیده‌اند که کاستوریادیس در کنار سارتر و مارکوزه و بلوخ یکی از متفکران و نظریه‌پردازان مه ۶۸ بوده است. در سال ۱۹۷۰ کاستوریادیس با گرفتن تابعیت فرانسوی از کار خود در سازمان همکاری اقتصادی و توسعه کناره گرفت و شروع به تحقیق در زمینهٔ روان‌کاوی کرد. در سال ۱۹۷۵ کاستوریادیس با چاپ کتاب مهم خود با عنوان ***نهاد تخیلی جامعه*** و چند سال بعد با انتشار اولین جلد از مجموعه مقالات سیاسی و فلسفی خود با نام ***تقاطع‌های مارپیچ*** شهرت تازه‌ای در میان فیلسوفان و روان‌شناسان اروپایی و امریکایی یافت و از او برای شرکت در سمینارها و کنفرانس‌های گوناگون دعوت شد. در پایان سال‌های ۱۹۷۰، کاستوریادیس و لوفور با همکاری مارسل گوشه (سردبیرکنونی مجلهٔ *Le Debat*) و مردم‌شناس معروف فرانسوی پیرکلاستر مجلهٔ *لیبر* را پایه‌گذاری کردند که دو سالی بیش نینجامید. کاستوریادیس در بهار ۱۹۸۰ برای تدریس به مدرسهٔ عالی علوم اجتماعی پاریس دعوت شد و تا سال ۱۹۹۳ در آنجا فعالیت داشت. کاستوریادیس برخلاف بسیاری از فیلسوفان اروپایی، از تعهدات سیاسی خود فاصله نگرفت. او در سال‌های ۱۹۸۰ به نقد خود از ایدئولوژی مارکسیسم و توتالیتاریسم در بلوک شرق ادامه داد و در سال ۱۹۸۱ کتابی با عنوان *Devant la Guerre* نوشت که تجزیه و تحلیل دقیقی بود از ساختار نظامی دولت شوروی.

یکی از مفاهیم مهم نوشته‌های فلسفی و سیاسی کاستوریادیس، مضمون «خودمختاری» است. هر چند کاستوریادیس در مقاله‌هایش در مجلهٔ **سوسیالیسم یا توحش** به کلمهٔ «خودگردانی» اشاره می‌کند، ولی در آثار بعدی او مفهوم «خودمختاری» به شکل روشن‌تر و دقیق‌تری مورد استفاده قرار می‌گیرد. در حقیقت «خودمختاری» مفهوم اصلی و کلیدی فلسفهٔ کاستوریادیس است. از دیدگاه

کاستوریادیس، خودمختاری «پرسش بی‌حد و مرزی است که همه‌چیز را به طور دائمی مورد سؤال قرار می‌دهد.» به همین دلیل به گفتهٔ او، فلسفه برای فلسفه بودن باید اندیشه‌ای خودمختار باشد؛ یعنی دلیل وجودی خود را در جوهر خود و نه در اصلی یا قانونی متعالی بیابد. پس اگر فلسفه اندیشه‌ای خودمختار است، باید قادر باشد که همزمان محتوای خود و محتوای اندیشه‌های قبل از خود را مورد سؤال قرار دهد. ولی از نظر کاستوریادیس، تاریخ فلسفه خلاف این را به ما نشان می‌دهد، زیرا آثار اکثر فیلسوفان بزرگ به شکل نظام‌های بسته‌ای جلوه می‌کند که راه را بر هرگونه انتقاد می‌بندد. اما از آنجا که فلسفه در جوهر خود اندیشه‌ای خودمختار است، بنابراین در برخی از دوره‌های تاریخی نقش واقعی خود را ایفا کرده است. هر زمانی که فلسفه در اجتماع حضور فعال داشته است، سیاست دموکراسی نیز حرف اصلی را بیان داشته است. برای کاستوریادیس آتن در قرن پنجم قبل از میلاد مسیح خاستگاه فلسفه و دموکراسی است. از نگاه او، دموکراسی مستقیم و بدون میانجیِ شهروندان آتنی مکمل بحث‌ها و گفت‌وگوهای فلسفیِ فیلسوفان در آگورای این شهر است. کاستوریادیس با الهام گرفتن از دموکراسی آتنی و عملکرد سیاسی آن، جامعهٔ سیاسی را به سه فضای مهم تقسیم می‌کند: اوّل، فضای خصوصی که خانواده را تشکیل می‌دهد و یونانیان آن را «اویکوس» می‌نامیدند. دوم، فضای عمومی-خصوصی که «آگورا» نام دارد و محل تبادل نظر میان افراد اجتماع است و امروزه آن را «جامعهٔ مدنی» می‌نامیم. سوم، فضای عمومی-عمومی یا «اِکلزیا» که مرکز قدرت و تصمیم‌گیری سیاسی است. به گفته او این سه فضا به یکدیگر وابسته‌اند و هر یک به نحوی بر دیگری تأثیر مستقیم می‌گذارد. تفاوت اصلی میان توتالیتاریسم و دموکراسی در شیوهٔ برخورد با این سه فضاست. توتالیتاریسم می‌کوشد که با زور و خشونت این سه فضا را تبدیل به یک فضا کند و آن را تحت کنترل یک شخص و یا یک گروه اجتماعی قرار دهد. درحالی‌که در دموکراسی مستقیم، حاکمیت فضای عمومی-عمومی در اختیار مردم است و سه فضا از یکدیگر مجزا هستند. اما از نظر کاستوریادیس در جوامع دموکراتیک مدرن با وجود برقراری آزادی کامل در چارچوب خانواده و آگورا، فضای عمومی-عمومی در حاکمیت تمامی اعضای جامعه نیست. به همین جهت او دموکراسی‌های غربی را

«الیگارشی‌های لیبرالی» توصیف می‌کند که به شهروندان خود اجازه می‌دهند فقط چهار یا هفت سال یک‌بار ساختار سیاسی را مورد سؤال قرار دهند. همان‌طور که می‌بینیم نقد کاستوریادیس از دموکراسی در غرب نه از دیدگاه چپ سنتی، بلکه با اشاره به مفهوم «خودمختاری» و با در نظر گرفتن تجربهٔ آتنی آن صورت می‌گیرد. از این لحاظ، او با وجود آگاهی از کاستی دموکراتیک جامعهٔ آتن (برای مثال ندادن حق رأی به زنان و برده‌داری) دموکراسی آتنی قرن پنجم قبل از میلاد را بارزترین مثال خودمختاری فلسفی و سیاسی در تاریخ بشری می‌داند. ولی وجود خودمختاری در جامعهٔ آتنی تنها به دلیل تمرین دموکراسی مستقیم در میان ۳۰ هزار شهروند مرد این شهر نیست، زیرا چنین تمرینی مستلزم جهان‌بینی فلسفی است که منشأ و سرچشمهٔ قوانین اجتماعی را انسانی و دنیوی اعلام می‌دارد. شاید به همین منظور هدف غایی از دیدگاه آتنی‌ها خوشبختی این جهانی در چارچوب اجتماع آتن است و نه زندگی ابدی پس از مرگ. کاستوریادیس تراژدی آتنی را به عنوان تعیین‌کنندهٔ مرزهای وجودشناختی دموکراسی در آتن بررسی می‌کند و معتقد است که هدف گفتمان تراژیک رویارویی شهروندان با سرنوشت سیاسی خویش، از طریق تأکید مکرر بر ابعاد آشفته و بی‌نظم زندگی بشر است. تراژدی به آتنی‌ها نشان می‌دهد که قوانین هنجارهای اجتماعی ابدی نیستند و انسانها قابلیت تغییر آنها را دارند. لذا اگر ارزش‌ها نامقدس و پایان‌پذیرند، پس جامعه می‌تواند آنها را مورد سؤال قرار دهد. بدین‌گونه تنها در جامعه‌ای که ارزش‌ها و سنت‌های آن مورد سؤال قرار می‌گیرند، اندیشهٔ فلسفی فعال و پویاست. با چنین برداشتی، سقراط یک شهروند تمام عیار است که تجلّی همبستگی میان دموکراسی و فلسفه است. به قول کاستوریادیس زمانی‌که سقراط در دادگاه خود می‌گوید: «زندگی بدون اندیشه قابل زیستن نیست» می‌کوشد تا از ارزش فلسفه دفاع کند. اما ارزش واقعی فلسفه در چیست؟ در طرح پرسش دربارهٔ موضوعات گوناگون زندگی بشری. زیرا آنجاکه سنت و ایدئولوژی، فکرکردن و پرسش در مورد بسیاری از مسائل را نامطلوب و ممنوع اعلام می‌دارند، فلسفه خود را موظف می‌داند تا با طرح سؤال در مورد ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی، افراد را به بحث و گفت‌وگو دعوت کند.

در اینجا بار دیگر کاستوریادیس یکی از مفاهیم کلیدی دموکراسی آتنی یعنی

«پایدایا» (آموزش و تعلیم) را پایه و اساس اندیشهٔ فلسفی خود قرار می‌دهد. از نگاه او: «تنها آموزش شهروند به منزلهٔ شهروند می‌تواند محتوای جوهری و باارزشی به فضای عمومی بدهد. آموزش در اینجا به معنای فراگیری از راه خواندن کتاب‌ها و گرفتن دیپلم‌های آکادمیک نیست... بلکه قبل از هر چیز به معنای آگاه شدن از این امر است که سرنوشت پولیس (دولت-شهر) مستلزم اندیشه، رفتار و تصمیمات هر فرد است؛ یعنی به عبارت دیگر مستلزم شرکت او در حیات سیاسی اجتماع است.» پس وظیفهٔ «پایدایا» ساختن انسان‌های خودمختار است و انسان خودمختار کسی است که قابلیت انتخاب و تعیین سرنوشت خویش را داشته باشد. ولی از نظر کاستوریادیس آموزش در جهان امروز در جهت عکس «پایدایا» شکل گرفته است. بی‌توجهی به مسائل سیاسی، عدم وجود اخلاق مدنی، انزوای افراد در فضای خصوصی و به‌ویژه چیرگی ارزش‌های مالی، اقتصادی و بوروکراتیک بر صحنهٔ اجتماع، جوامع معاصر را به نوعی همرنگی و سازشگری فراگیر سوق داده است. به‌عبارت دیگر: «افرادی که در جامعهٔ امروز پرورش می‌یابند، قابلیت بازتولید آن را برای زمانی طولانی ندارند.» این سازشگری و از خودبیگانگی به معنای نبود خودمختاری در میان مردم جوامع امروزی است. چگونه می‌توان امید داشت که روزی میل و خواست خودمختار شدن در افراد این جوامع زنده شود؟

جالب توجه اینجاست که کاستوریادیس برخلاف متفکران انقلابی قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، در جست‌وجوی ایجاد جامعه‌ای ناکجاآبادی نیست. از نظر او راه‌حل اصلی در اختیار تک تک افراد اجتماع است و نه در عملکرد تاریخیِ عقل یا طبقهٔ پرولتاریا. به گفتهٔ او: «جامعهٔ خودمختار تنها از طریق عملکرد خودمختار جمع امکان‌پذیر است... لازمهٔ چنین عملکردی این است که شوق و علاقه به دموکراسی و به آزادی و مسائل جمعی جایگزین تفریح‌پرستی، کلبی‌مسلکی، سازشگری و مسابقه برای مصرف شود....» شرط اول ایجاد جامعهٔ خودمختار، عمومی شدن فضای عمومی است یعنی که اکلزیا از دست حکمرانان خارج شود و در اختیار کل اجتماع قرار گیرد. کاستوریادیس ریشه‌های فکری و فلسفی چنین انتخابی را در تاریخ یونانی-غربی اروپا می‌بیند. از نظر او انقلاب‌های امریکا و فرانسه و جنبش کارگری

و دانشجویی و جنبش زنان نشان‌دهندهٔ کوشش‌های تاریخی افراد برای خودمختار شدن است، ولی شاید مهم‌ترین نکته این است که افراد اجتماع متوجه این امر شوند که چون در سرچشمهٔ نهادهای اجتماع قرار گرفته‌اند، پس قابلیت تغییر آن را نیز دارند. این خوش‌بینیِ انسان‌شناختی همواره تا پایان عمر، اندیشهٔ فلسفی و عملکرد سیاسی کاستوریادیس را زنده و پویا نگه داشت. هر چند که او در نگاه بسیاری از روشنفکران و سیاستمداران غربی به دلیل مخالفتش با مرام‌هایی چون لیبرالیسم، ساختارگرایی، مارکسیسم و پسامدرنیسم، «فیلسوفی مخالف جریان» به حساب می‌آید، ولی شاید به همین دلیل یکی از گیراترین چهره‌های روشنفکری نیم قرن اخیر اروپا باشد.

آیزایا برلین:
خداحافظ آقای برلین[1]

سِر آیزایا برلین روز ۶ نوامبر ۱۹۹۷ در سن هشتادوهشت سالگی در بیمارستان آکسفورد چشم از جهان فرو بست. او یکی از جالب توجه‌ترین اندیشمندان قرن بیستم اروپا و یکی از مهمترین متفکران اندیشهٔ لیبرالیسم بود. به گفتهٔ بسیاری از منتقدان ادبی و فلسفی، انگلستان بعد از برتراند راسل و گراهام گرین روشنفکری به اهمیت آیزایا برلین به خود ندیده است. بسیاری از نظریه‌پردازان سیاسی نیز بر این اعتقادند که برلین همچون هانا آرنت و لئو اشتراوس ردپای خود را بر قلمرو فلسفهٔ سیاسی مدرن باقی گذاشته است. ولی آیزایا برلین بیشتر فیلسوف و مورخ عقاید بود تا یک نظریه‌پرداز سیاسی. او نویسنده‌ای پرقدرت، سخنرانی ماهر، انساندوستی بردبار و شکیبا و لیبرالی تمام عیار بود که به آزادی ارزش می‌نهاد و در اندیشهٔ پیشبرد فکر دموکراسی بود. کسانی که از نزدیک با او آشنایی داشتند، از وی به عنوان یک اشراف‌زاده یاد می‌کنند که به انگلیسی زیبایی صحبت می‌کرد و با نمایندگان مهم

---

۱. مجلهٔ ***جهان کتاب***، سال سوم، شمارهٔ اول و دوم.

سیاست و فرهنگ قرن اخیر دوست و آشنا بود. به همین دلیل، به جرأت می‌توان گفت که در ۵۰ سال گذشته کمتر اندیشمندی چنین تسلطی بر فرهنگ و زبان اروپا داشته است. برلین به زبان‌های انگلیسی، فرانسه، آلمانی، روسی، ایتالیایی و عبری سخن می‌گفت و به بسیاری از این زبان‌ها می‌نوشت. ولی زبان اصلی او انگلیسی بود، هر چند که انگلیسی‌زاده نبود.

آیزایا برلین در ۶ ژوئن ۱۹۰۹ در شهر ریگا متولد شد. در شش سالگی ریگا را همراه پدر و مادرش به مقصد پتروگراد ترک کرد و شاهد انقلاب روسیه بود. در ۱۹۱۹ به انگلستان مهاجرت کرد. پس از پایان دبیرستان با گرفتن بورسی در کالج کورپوس کریستی دانشگاه آکسفورد شروع به تحصیل فلسفه کرد. برلین در آن زمان سردبیر یک مجلهٔ روشنفکری به نام ***چشم‌انداز آکسفورد***[1] بود و از نظر سیاسی خود را با اندیشه‌های لیبرالیسم انگلیسی نزدیک می‌دید. در ۱۹۳۲ بورس جدیدی برای ادامهٔ تحصیل در کالج اوُل سالز[2] آکسفورد گرفت. چهار سال بعد با گروهی از دانشجویان آکسفورد چون آلفرد ایر[3]، استوارت همپشایر و جی. آستین یک محفل ماهانهٔ فلسفی را در خانهٔ خویش تشکیل داد که نتایج آن بعدها به صورت مقالاتی به چاپ رسید. از جمله مقالات این دورهٔ برلین، می‌توان به نوشته‌ای در مورد «پوزیتیویسم منطقی» اشاره کرد که اساس و پایهٔ انتقاد فلسفی برلین به این مکتب است. در سال ۱۹۳۹ آیزایا برلین اولین کتاب خود را با عنوان ***کارل مارکس: بررسی زندگی و محیط او*** به چاپ رساند. این کتاب در واقع سفارشی بود که هال فیشر به نوبت به هارولد لاسکی، فرانک پانکهایم و ریچارد کراسمن داده بود، ولی آنان به او جواب رد دادند و قرعه به نام برلین افتاد. کارل پوپر معتقد بود که تحقیق برلین یکی از بهترین کتاب‌هایی است که تاکنون دربارهٔ مارکس نوشته شده است.

با آغاز جنگ جهانی دوم، برلین در وزارت خارجهٔ انگلستان شروع به کار کرد و به عنوان عضو سرویس خبری سفارت به نیویورک رفت و سپس از ۱۹۴۲ تا ۱۹۴۴ در سفارت انگلستان در واشنگتن کار کرد. معروف است گزارش‌هایی که توسط برلین

---

1. *The Oxford Outlook*
2. All Souls
3. Ayer

در امریکا تهیه می‌شد، مستقیماً به دست چرچیل می‌رسید و از خواندن آنها لذت بسیار می‌برد. زمانی که چرچیل شنید شخصی به نام برلین در سال ۱۹۴۴ از امریکا به انگلستان آمده است، خواست که او را ببیند، ولی همکاران چرچیل اشتباهاً اروینگ برلین؛ موسیقیدان هالیوود را به صرف ناهار با او دعوت کردند که قادر به پاسخ به هیچ یک از پرسش‌های سیاسی چرچیل نبود!

برلین در سال ۱۹۴۵ به مدت یک سال به سفارت انگلستان در مسکو رفت و چون از کودکی با زبان روسی آشنایی کامل داشت، با نویسندگان، شعرا و هنرمندان شوروی آشنا و هم‌صحبت شد. از میان این افراد، برلین با دو شخصیت ادبی مهم، آنا آخماتووا و بوریس پاسترناک دوست شد. می‌گویند استالین از ملاقات برلین و آخماتووا به خشم آمده، و با تمسخر گرفته بود: «می‌بینم که راهبهٔ ما با جاسوسان خارجی رفت‌وآمد می‌کند.» مراودهٔ با پاسترناک نیز بی‌خطر نبود. پاسترناک دست‌نوشت رمان **دکتر ژیواگو** را که در رژیم استالینی کتابی غیرقانونی محسوب می‌شد، به برلین داده بود تا آن را به دست خواهرانش در انگلستان برساند.

برلین در سال ۱۹۴۷ به آکسفورد بازگشت و سه سال بعد به عنوان استاد فلسفه در کالج اول سالز شروع به کار کرد. او از سال ۱۹۵۷ تا ۱۹۶۷ کرسی نظریهٔ اجتماعی و سیاسی چیکلی[1] را عهده‌دار شد. این فرصت خوبی بود تا در مورد متفکران و اندیشمندان گوناگونی چون تولستوی، دومِستِر، ماکیاولی و هِردر به تحقیق بپردازد. از این راه برلین به‌تدریج از تدریس و تحقیق دربارهٔ فلسفهٔ محض و متافیزیک فاصله گرفت و یکی از پایه‌گذاران و سلسله‌جنبانان مکتبی فکری شد که امروزه آن را «تاریخ عقاید» می‌نامند. ولی از دیدگاه برلین، بررسی تاریخ عقاید به معنای کنار گذاشتن اندیشهٔ فلسفی نبود. زیرا او همیشه معتقد بود که «هدف فلسفه کمک به انسان‌ها برای شناخت بهتر خودشان است.» به همین جهت نیز به گفتهٔ او فلسفه می‌بایست همیشه در روشنایی عمل کند، نه در تاریکی. پس هدف فلسفه روشن نوشتن و روشن سخن گفتن است، نه ایجاد ابهام و سردرگمی. از همین‌رو برلین خود روشن می‌نوشت و روشن سخن می‌گفت و از اندیشه‌های مبهم و بی‌سروته مُد روز بیزار بود.

---

1. Chicele

او در سال ۱۹۵۰ کتاب *اولین عشق* تورگنیف را از روسی به انگلیسی ترجمه کرد. علاقهٔ او به فرهنگ و تمدن روسیه را در لابه‌لای مقالات گوناگون او می‌توان دید که در سال ۱۹۷۹ با عنوان *متفکران روس* در لندن منتشر شد. یکی از گفتارهای مهم این کتاب «خارپُشت و روباه» است که اولین بار در سال ۱۹۵۳ نوشته شده و در آن برلین با اشاره به جملهٔ معروف آرشیلوخوس یونانی که می‌گوید: «روباه همه چیز را می‌داند ولی خارپُشت یک چیز مهم را می‌داند»، روشنفکران و نویسندگان را به دو دستهٔ خارپُشت‌ها و روباه‌ها تقسیم می‌کند. خارپُشت‌ها از نظر برلین اندیشمندانی هستند که کلیهٔ مسائل زندگی و جهان را در یک اصل کلی خلاصه می‌کنند (مثل متفکرانی چون هگل و مارکس). درحالی‌که روباه‌ها همواره در جست‌وجوی هدف‌های گوناگون‌اند و در پی هیچ حقیقت مطلق یا ناکجاآبادی سیاسی نیستند (مثل افرادی چون هِردر و هرتسِن).

از جمله مقالات مشهور این دوره از زندگی او، مقالهٔ «دو مفهوم آزادی» است که در سال ۱۹۵۹ به چاپ رسید و تا به امروز موضوع بحث و گفت‌وگوی بسیاری از محافل فلسفی و سیاسی بوده است. منظور برلین از دو مفهوم آزادی، دو برداشت مختلف از یک مفهوم نیست، بلکه دو نگرش به غایت زندگی است که از نظر تاریخی در دو جهت معکوسِ یکدیگر شکل گرفته‌اند. به گفتهٔ او، «آزادی مثبت» پاسخی است به پرسش «چه کسی بر من حکم می‌کند؟»، در صورتی که «آزادی منفی» در پاسخ به این پرسش خلاصه می‌شود که «حدود عمل من چیست؟» یا اینکه «چند در به روی من باز است؟.» در اینجا مسئلهٔ اصلی جوهر قدرت نیست، بلکه حدود دخالت قدرت در زندگی شخصی افراد است. آزادی منفی از دیدگاه برلین آزادی مدنی است و این آزادی پایه و اساس تمام آزادی‌هاست. بنابراین دفاع از آزادی مثبت بدون اشاره به آزادی منفی موجب از بین رفتن و محدود شدن آزادی‌های مدنی می‌شود. به گفتهٔ برلین بسیاری از رژیم‌های توتالیتر قرن بیستم با استفاده از مفهوم آزادی مثبت، موجب از بین رفتن و نابودی آزادی منفی شده‌اند. به همین دلیل برلین همزمان با نقد ایدئولوژی‌های توتالیتر، دفاع از آزادی منفی را یکی از ارکان مهم لیبرالیسم خود می‌داند. اندیشهٔ لیبرالی برلین با تفکرات افرادی چون هایک و فریدمن تفاوت‌های بسیار دارد. زمانی که در مورد لیبرالیسم آیزایا برلین سخن

می‌گوییم، همواره باید نگاهی به آموزه‌های سیاسی قرن نوزدهم اروپا و به‌ویژه اندیشه‌های افرادی چون جان استوارت میل، بنجامن کنستان و آلکسیس توکویل داشته باشیم. برلین در بحث میان بنجامن کنستان و ژان ژاک‌روسو، یعنی بحث میان آزادی در عهد عتیق و آزادی در عصر مدرن، با کنستان هم‌عقیده و هم‌نظر است که برداشت یونانی از آزادی، کهنه و غیرامروزی است و اصل اساسی سیاست مدرن را باید در آزادی‌های فردی و تفاوت میان فضای عمومی و فضای خصوصی جست‌وجو کرد. ولی تأیید جامعهٔ مدنیِ مدرن از سوی متفکری چون برلین به معنای نادیده گرفتن کمبودها و کاستی جمهوریت مدنی-حقوقی و دموکراسی مدرن نیست. در اینجا برلین با جان استوارت میل همصداست که می‌گوید: «حکومت دموکراتیک به معنای حکومت هر فرد برای شخص خویش نیست.» برلین و استوارت میل هر دو طرفدار ایدهٔ تکثر در زمینهٔ زندگی اجتماعی هستند. ولی پلورالیسم برلین برخلاف استوارت میل مبنای نفع‌گرایانه[1] ندارد. برلین برخلاف میل، لاک و کانت به دنبال یافتن نظام واحدی از اخلاقیات سیاسی برای اجتماع نیست و شاید به همین دلیل نیز لیبرالیسم او با اندیشه‌های لیبرالی افرادی چون رالز و نوزیک که دنباله‌رو کانت و یا روسو هستند فرق دارد. برلین همچنین برخلاف دِوورکین[2] که مفهوم برابری را مبنای لیبرالیسم می‌داند، معتقد است که ارزش اصلی اندیشهٔ لیبرال مفهوم آزادی است. زیرا بدون داشتن آزادی هیچ فردی قادر به انتخاب نیست و برای انتخاب محتاجِ داشتن امکانِ کافی برای انتخاب است. او بار دیگر اهمیت مفهوم آزادی منفی را روشن می‌کند.

بنابراین از دیدگاه برلین ویژگی اساسی سرنوشت بشری در چندگانگی و کثرت ارزش‌هاست، زیرا انتخاب زمانی معنی دارد که ارزش‌های گوناگونی برای انتخاب وجود داشته باشد. این فکر پایه و اساس نظریهٔ «پلورالیسم ارزشی» برلین است. او بر این عقیده است که تکثر ارزش‌ها به دلیل تفاوت‌های اساسی میان انسان‌هاست. انسان‌ها از نظر برلین موجوداتی فرهنگی هستند که در جوامع گوناگون زندگی می‌کنند و این جامعه‌ها هر کدام دارای ویژگی تاریخی خاصی هستند. پس می‌توان

---

1. Utilitarian
2. Dworkin

نتیجه گرفت که «پلورالیسم ارزشیِ» برلین نوعی «پلورالیسم فرهنگی» نیز هست. توجه برلین به متفکرانی چون هِردر و ویکو به همین دلیل است. برلین می‌نویسد: «آنچه در افکار ویکو و هِردر نظر مرا جلب می‌کند، توجه آنان به کثرت و چندگانگی فرهنگ‌هاست... به نظرم می‌رسد که ویکو پیش از دیگر پیشینیان، دریافته بود که فرهنگ‌ها متنوع‌اند، یعنی جهان نزد جوامع چه معنایی دارد و زنان و مردان دربارهٔ خودشان با توجه به دیگران و محیط چه تصوری دارند. فرهنگ‌ها که بر اشکال خاص تفکر، احساسات، رفتار و اعمال تأثیر می‌گذارند، متفاوت از یکدیگرند. ویکو این بحث را براساس دوره‌هایی متمایز می‌سازد و هِردر بر مبنای ادوار تمدنی گوناگون معاصر و تمدن‌های اعصار دیگر. این نظریات اعتقاد مرا قوت بخشید که سیرِ تاریخ پیشرفتی انعطاف‌ناپذیر و یکسویه نیست.»

برلین در سال ۱۹۶۷ به تدریس در زمینهٔ تاریخ عقاید پایان داد و به عنوان رئیس کالج وُولفسن[1] انتخاب شد و تا سال ۱۹۷۵ صاحب این منصب بود. در همین ایام نیز به مدت یک سال به عنوان رئیس Aristotelian انتخاب شد. او از سال ۱۹۶۶ تا ۱۹۷۱ کرسی علوم انسانی سیتی یونیورسیتی نیویورک را پذیرفت. همچنین تا سال ۱۹۸۲ چندین‌بار در بسیاری از دانشگاه‌های امریکا از جمله هاروارد تدریس کرد. او در سال ۱۹۷۴ رئیس آکادمی بریتانیا شد و به منظور بازدید از مرکز فرهنگی انگلستان سفری نیز به ایران کرد. در سال ۱۹۷۸ مجموعه مقالات فلسفی او با عنوان **مفاهیم و مقولات** منتشر شد. یک سال بعد نیز مجموعهٔ دیگری از مقالاتش در زمینهٔ تاریخ عقاید با نام ***مخالف جریان*** در اختیار خوانندگان انگلیسی‌زبان قرار گرفت. در میان این مقالات می‌توان به نوشته‌هایی در مورد ماکیاولی، هیوم، منتسکیو، ویکو و وِردی اشاره کرد. مقالهٔ او دربارهٔ وِردی از جالبترین مقالات این مجموعه است. برلین علاقهٔ زیادی به موسیقی کلاسیک داشت و از سال ۱۹۵۴ تا ۱۹۶۵ و از ۱۹۷۴ تا ۱۹۸۷ رئیس اُپرای سلطنتی انگلستان بود. او از موسیقی واگنر بیزار بود ولی به وِردی، شوبرت و بتهوون علاقهٔ زیادی داشت تا حدی که گفته بود که مایل است برای تشییع جنازه‌اش دوست نزدیکش آلفرد برندل آندانتینوی سونات پیانوی

1. Wolfson

شوبرت را اجرا کند. سپس با شوخ طبعی همیشگی‌اش افزوده بود: «برندل یکی از بهترین دوستان من است. نمی‌خواهم برای او مزاحمت ایجاد کنم. نه، اصلاً بهتر است نمیرم.» برلین به هنرهای دیگر از جمله نقاشی نیز علاقه داشت و از سال ۱۹۷۵ تا ۱۹۸۵ عضو هیئت مدیرهٔ گالری ملی در لندن بود. او در سال ۱۹۵۷ از طرف ملکهٔ انگلستان به لقب «سِر» منصوب شد. همچنین ۲۳ دکترای افتخاری از دانشگاه‌های گوناگون جهان داشت.

بی‌شک در نگاه اول سِر آیزایا برلین نمونهٔ برجسته‌ای از فلسفهٔ عقل‌گرای انگلیس به نظر می‌آید. زمینهٔ عقل‌گرایی هیومی او در نحوهٔ برخورد فلسفی‌اش با وقایع، روشنی اندیشه‌هایش و اکراه شدیدش از فلسفهٔ پسامدرن به چشم می‌خورد. ولی با وجود توجهش به عصر روشنگری وهیوم، برلین از بسیاری جهات با نسل فیلسوفان و روشنفکران انگلیسی زمان خود فرق دارد. مخالفت سرسختانهٔ او با حقایق مطلق و آرمانی و فلسفه‌هایی که در پی پاسخ کلی به مسائل اساسی بشر در طول تاریخ‌اند، او را از قبول هرگونه ایدئولوژی مونیستی[1] برحذر می‌داشت. به همین دلیل نیز بارها تأکید کرده بود که تاریخ بشری زادگاه و آزمایشگاه در حال رشد ارزش‌ها و آرمان‌هایی است که پیوسته در حال برخورد و تلاقی با یکدیگرند. او به این گفتهٔ هرتسِن معتقد بود که «طبیعت و تاریخ پر است از آشفتگی و درهم ریختگی تصادفی و بی‌معنا.» و باز مثل هرتسِن اعتقاد داشت که «هدف غایی زندگی، خود زندگی است.» شاید به همین علت نیز برلین زندگی را دوست داشت و برایش احترام قائل بود. شاید به این دلیل نیز معنای اندیشهٔ برلین را باید در زندگی او جست‌وجو کرد. زندگی‌ای که به عصری ویژه تعلق داشت؛ عصری که برلین آخرین نمایندهٔ آن بود و با مرگ او به پایان رسید.

1. monist

جان رالز:
در جست‌وجوی عدالت[1]

جان رالز[2] متفکر سیاسی امریکایی و نویسندهٔ معروف کتاب ***نظریهٔ عدالت***[3] در ۲۶ نوامبر ۲۰۰۲ چشم از جهان فروبست. هنگام مرگ ۸۱ سال داشت و از سال ۱۹۶۴ تا پایان عمر در دانشکدهٔ فلسفهٔ دانشگاه هاروارد تدریس می‌کرد.

جان بوردن رالز در ۲۱ فوریهٔ ۱۹۲۱ در شهر بالتیمور واقع در ایالت مریلند متولد شد. او دومین فرزند از پنج فرزند ویلیام لی رالز و آنا استامپ بود. پدرش حقوقدان بود و در امور مالیاتی فعالیت می‌کرد و مادرش ریاست انجمن زنان بالتیمور را به عهده داشت. جان رالز دورهٔ ابتدایی و متوسطه را نخست در بالتیمور و سپس در مدرسه‌ای پیرو کلیسای اسقفی در کانتیکت به پایان رساند. در سال ۱۹۳۹ به دانشگاه پرینستون رفت و به تحصیل در رشتهٔ فلسفه پرداخت.

---

۱. «در جست‌وجوی عدالت: نگاهی کوتاه به زندگی و اندیشهٔ جان رالز»، مجلهٔ **جهان کتاب**، سال هفتم، شمارهٔ هفدهم و هجدهم.

۲. John Rawls، از جان رالز تاکنون هیچ کتابی به فارسی ترجمه نشده است.

3. *Theory of Justice*

سپس در ۱۹۴۳، پس از اتمام دورهٔ لیسانس به ارتش امریکا پیوست و به عنوان سرباز نیروی زمینی در جنگ در منطقهٔ اقیانوس آرام شرکت کرد. در سال ۱۹۴۶ از خدمت در ارتش کناره‌گیری کرد و به نوشتن رسالهٔ دکتری خود در زمینهٔ فلسفهٔ اخلاق پرداخت. رالز پس از اخذ درجهٔ دکتری از دانشگاه پرینستون تا سال ۱۹۵۲ در همان دانشگاه به تدریس فلسفه اشتغال داشت. سپس به دانشگاه کورنل رفت. و پس از چند سال به عنوان استاد فلسفه در دانشگاه هاروارد شروع به تدریس کرد.

او در سال ۱۹۷۱ کتاب معروف خود را تحت عنوان ***نظریهٔ عدالت*** نوشت. این کتاب تاکنون به ۲۳ زبان ترجمه شده و بیش از ۲۵۰،۰۰۰ نسخه از آن در امریکا به فروش رفته است. همچنین تا به امروز در حدود ۵۰۰۰ کتاب و مقاله در رد یا تفسیر این کتاب نوشته شده است. به گفتهٔ خود او هدفش از نوشتن این کتاب «طرح نظریهٔ سنتی قرارداد اجتماعی اندیشمندانی چون لاک، روسو و کانت بود در چارچوبی عمومی‌تر و تجریدی‌تر.» شکی نیست که رالز در این کتاب در جست‌وجوی یافتن مبانی فلسفی جدیدی برای اندیشهٔ لیبرالی قرن بیستم است. از این‌رو، مخالفت رالز با سنت اندیشهٔ سیاسی مارکسیسم و آموزه‌های نفع‌گرایانهٔ بنتام و جان استوارت میل (که به بیشترین سعادتِ بیشترین عده معتقد بودند) موجب شد که او پایه و اساس اندیشهٔ لیبرالیسم را همزمان بر مبنای مفاهیمی چون عدالت اجتماعی و حقوق فردی پایه‌ریزی کند. از دیدگاه رالز «عدالت نخستین فضیلت نهادهای اجتماعی است، به همان‌گونه که حقیقت نخستین فضیلت نظام‌های فلسفی است.» از نظر رالز نتیجهٔ وجود عدالت در اجتماع دو چیز است: نخست طرح آزادی فردی در بیشترین حد آن تا زمانی‌که به آزادی دیگران لطمه نزند، و رالز محتوای این آزادی را در منشور حقوق امریکا می‌یابد. سپس تأکید بر این امر که تفاوت‌ها و نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی موجود در جامعهٔ دموکراتیک فقط به عنوان عوامل پیشرفت جامعه قابل توجیه و تحمل‌پذیرند. بنابراین از دیدگاه رالز در جامعه‌ای که عدالت مبنای همهٔ امور سیاسی، اجتماعی و اقتصادی است، آزادی برای همه و تقسیم عادلانهٔ ثروت دو رکن اصلی جامعه است. از این جهت، هدف رالز از نوشتن نظریهٔ

عدالت طرح یک نظام اجتماعی است که ضامن انصاف[1] و عدالت اجتماعی باشد و شرایط برابر را برای همگی شهروندان فراهم کند. به همین دلیل، کتاب **نظریهٔ عدالت** به گونه‌ای نتیجهٔ تجربیات شخصی جان رالز در جامعهٔ امریکاست و تبلور نگرانی‌ها و دلواپسی‌های اوست از وقوع بی‌عدالتی در زمینه‌هایی چون اعتقادات دینی و تفاوت‌های نژادی. از طرفی نیز، منشأ این کتاب را می‌توان در ارتباط با اولین تحقیقات رالز در زمینهٔ واقع‌گرایی اخلاقی دید. رالز در نوشته‌های اولیهٔ خود بر این اعتقاد است که «همواره می‌توان برای مسائل اخلاقی پاسخ‌های عینی و صحیح یافت، حتی اگر این پاسخ‌ها به سختی به دست بیایند.» از این رو، عدالت اجتماعی یکی از مسائل اخلاقی و سیاسی است که رالز می‌کوشد تا پاسخی صحیح و عینی برای آن بیابد.

جامعهٔ عادلانه‌ای که رالز در جست‌وجوی آن است مورد پذیرش اخلاقی همگان است، زیرا ضامن حقوق و آزادی‌های فردی یکایک شهروندان است. به عبارت دیگر، جامعهٔ رالزی جامعه‌ای است که در آن افراد خود آیندهٔ خود را ترسیم می‌کنند، ولی جامعه نیز وظیفه دارد که تمامی شرایط و امکانات برابر را برای سعادت آنان فراهم کند. در اینجا رالز به دنبال راه‌حل نظری برای حل مسئلهٔ قرارداد اجتماعی است که آن را «موقعیت اولیه»[2] می‌نامد. موقعیت اولیه، وضعیت نظری است که در آن بازیگران اجتماعی باید وجود اجتماعی خود را بدون در نظر گرفتن حکومت ترسیم کنند. از دیدگاه رالز، درواقع این قرارداد اجتماعی است که نوع حکومت را تعیین می‌کند نه بالعکس. به قول رالز هر بازیگر یا شهروند اجتماعی با داشتن شناختی بسیار کلی در مورد زندگی و جامعه انتخاب عقلانی خود را برای شرکت در این قرارداد اجتماعی انجام می‌دهد. رالز معتقد است که این پردهٔ بی‌خبری[3] موجب می‌شود که بازیگران اجتماعی از موقعیت‌های طبقاتی و قابلیت‌های فردی خود بی‌اطلاع باشند و بدون توجه به این نکات به نحوی عادلانه در جست‌وجوی ایجاد جامعه‌ای منصفانه قدم بردارند. همان‌طور که می‌بینیم در اینجا رالز می‌کوشد تا

---

1. fairness
2. original position
3. veil of ignorance

وضعیت برابری را برای انتخاب سیاسی افراد اجتماع طراحی کند. از نظر او این انتخاب نسنجیده و مدبرانهٔ افراد اجتماع است که موجب ابداع قرارداد اجتماعی می‌شود و نه وضعیت استراتژیک آن افراد از نظر نژادی، دینی و یا طبقاتی. در این صورت، به گفتهٔ رالز نه آزادی‌های فردی چون آزادی رأی دادن، آزادی سخن گفتن و آزادی‌اندیشیدن برای بقای جامعهٔ دموکراتیک خطرناک است و نه نابرابری‌هایی که در چارچوب مالکیت خصوصی افراد اجتماع وجود دارند. رالز بارها بر این مسئله تأکید کرده است که «دولت لیبرال و دموکرات باید ضامن عدالت اجتماعی باشد و این قابلیتی است که این دولت دارد.»

رالز همین موضوع را ۱۵ سال بعد در مورد کثرت‌گرایی فرهنگی و چگونگی انطباق آن با جامعهٔ دموکراتیک در کتاب *لیبرالیسم سیاسی* مطرح می‌کند. هدف اصلی این کتاب، که درسال ۱۹۹۳ به‌چاپ رسید، حفظ آزادی‌های فردی درجامعه‌ای کثرت‌گراست. از این جهت، رالز به معنایی در کتاب *لیبرالیسم سیاسی* بحث نظریهٔ عدالت را در قالب مفهومی جدید ادامه می‌دهد. رالز در پاسخ به جامعه‌گرایان امریکایی، یعنی افرادی که تأکید لیبرالیسم بر حقوق فردی را ناکافی می‌دانند، سه موضوع اصلی را در کتاب خود عنوان می‌کند: نخست «معقولیت»[1] به‌مثابه دلیل وجودی همکاری‌های سیاسی افراد گوناگونی که از فرهنگ‌های مختلف در جامعهٔ دموکراتیک زندگی می‌کنند. از نظر رالز این درجه از معقول بودن موجب می‌شود که گروه‌های فرهنگی گوناگون با یکدیگر با مدارا و شکیبایی رفتار کنند. دوم، نتیجهٔ این معقولیت توافق اجتماعی گسترده‌ای است که با در برگرفتن تمامی افق‌های فرهنگی شرایط و امکانات لازم را برای حکومت‌داری و تعیین مرزهای حقوقی فراهم می‌آورد. سوم، در چنین جامعه‌ای این چنین تعقلی به خود شکلی عمومی می‌گیرد، زیرا از شهروندان خواسته می‌شود که در بحث‌های سیاسی و اجتماعی و به نوعی در قانون‌گذاری و اصلاح قانون نقش فعالی داشته باشند. به عبارت دیگر، خودمختاری هر فرد همراه با توافق اجتماعی صورت می‌گیرد و هر قدمی در جهت تجدیدنظرها و اصلاحات سیاسی همزمان پیشرفت مهمی برای حقوق شهروندان اجتماع نیز به حساب می‌آید.

---

1. reasonab leness

رالز در سال‌های واپسین زندگی‌اش دو کتاب دیگر نیز به چاپ رساند که در واقع یکی از آنها بازنگری کتاب ***نظریهٔ عدالت*** بود تحت عنوان ***عدالت به منزلهٔ انصاف*** و دیگری درس‌ها و سخنرانی‌های او تحت عنوان ***درس‌هایی در زمینهٔ تاریخ فلسفهٔ اخلاق***.

با نگاهی بازاندیشانه به اندیشه و آثار جان رالز می‌توان نتیجه گرفت که او یکی از بحث‌انگیزترین متفکران سیاسی قرن بیستم بوده است. بسیاری از فیلسوفان بزرگ قرن بیستم بر کتاب ***نظریهٔ عدالت*** نقدهای مهمی نوشته‌اند. در این راستا، دو انتقاد مهم به این اثر را می‌توان نام برد: نخست کتابی تحت عنوان ***فضاهای عدالت***[1] نوشتهٔ مایکل والزر و سپس مقاله‌ای از فیلسوف معروف فرانسوی پُل ریکور با نام «جان رالز: از خودمختاری اخلاقی تا تخیل قرارداد اجتماعی.» در هر دوی این انتقادها بر اهمیت اندیشهٔ رالز و نوگرایی او در زمینهٔ فلسفهٔ سیاسی تأکید شده است. از دیدگاه ریکور، رالز با قرار دادن خود در سنت کانتی اخلاق و سیاست با سنت غایت‌شناختی[2] ارسطو در مورد سعادت و عدالت گسستی مهم انجام می‌دهد. به عبارت دیگر، به گفتهٔ ریکور رالز مسئلهٔ خودمختاری فردی و مفهوم وظیفه را به مراتب مهم‌تر از موضوع سعادت می‌داند. ولی از نظر ریکور، اشارهٔ رالز به برتری فرضیه‌شناسی اخلاقی[3] بر نظریهٔ غایت‌شناسی دارای محدودیت‌هایی است.

به گفتهٔ ریکور تأکید رالز بر نظریهٔ تکلیف فقط در پاسخ به یک سنت غایت‌شناسی اخلاقی است و آن سنت نفع‌گرایان[4] است. ریکور در مقالهٔ خود می‌نویسد: «نظریهٔ رالزی عدالت بی‌شک نظریه‌ای است که بر مبنای مفهوم تکلیف قرار گرفته و علیه نگرش غایت‌شناختی نفع‌گرایان تبیین شده است؛ ولی نظریهٔ رالزی بر هیچ مبنای استعلایی قرار نگرفته است.» از دیدگاه ریکور هدف رالز از نوشتن ***نظریهٔ عدالت*** یافتن راه‌حلی آیین‌نامه‌ای برای مسئلهٔ عدالت است. شاید دلیل اصلی توجه بیش از حد رالز به روش آیین‌نامه‌ای برای اندیشیدن، موضوع عدالت و عدم استفادهٔ او از مفاهیم رایج و متداول فلسفهٔ سیاسی را بتوان در ماهیت

---

1. *Spheres of Justice*
2. teleological
3. deontology
4. utilitarians

غیرسیاسی زندگی او یافت. تامس ناگِل[1] در مورد رالز می‌گوید: «رالز یکی از غیردنیوی‌ترین فیلسوفان سیاسی و اجتماعی است که زندگی خود را وقف اندیشیدن، تدریس و نوشتن دربارهٔ این موضوع کرده است که چگونه انسان‌ها می‌توانند در کنار یکدیگر و با شایستگی کامل در جهانی مشترک زندگی کنند.» از این جهت می‌توان گفت که امید رالز به آیندهٔ بشری در پیشرفت ارزش‌های دموکراتیک نهاده شده است. ارزش‌هایی که به منظور بهتر کردن سرنوشت بشری و ایجاد احترام و تساهل هرچه بیشتر میان شهروندان جوامع کثرت‌گرا پایه‌ریزی شده است.

---

1. Thomas Nagel

ادوارد سعید:
وجدان بیدار جهان ما[1]

نخستین بار با ادوارد سعید در سال ۱۹۹۶ در پاریس آشنا شدم. در دوران دانشجویی در دانشگاه سوربون کتاب *شرق‌شناسی* او را خوانده بودم و در مورد نظریات او بحث‌های زیادی با دوستان و همکلاسی‌های فرانسوی و ایرانی داشتم. سال‌ها قبل از دیدن سعید چهرهٔ او را غضب‌آلودتر و مسن‌تر تصور می‌کردم، ولی در ملاقاتی که انتشارات سوی[2] میان من و او ترتیب داده بود، با مردی مهربان، خوش‌رو و پرنشاط روبه‌رو شدم. چندسالی از ابتلای به بیماری سرطان سعید می‌گذشت، ولی علائم بیرونی بیماری در او دیده نمی‌شد.

در گفت‌وگویی که با هم داشتیم، متوجه شدم که ادوارد سعید بسیار به اوضاع سیاسی و روشنفکری ایران علاقه‌مند است و نوشته‌های روشنفکران ایرانی را به زبان انگلیسی یا فرانسه از نزدیک دنبال می‌کند. آشنایی با سعید در سال‌های پایانی

---

۱. روزنامهٔ **همشهری**، ۳ آبان ۱۳۸۲.

2. Seuil

قرن بیستم نیز ادامه پیدا کرد و من در دوران اقامتم در کانادا و امریکا چندین بار با او تلفنی تماس داشتم.

آخرین بار او را در دانشگاه تورنتو دیدم، زمانی که برای دریافت درجهٔ دکترای افتخاری به آن شهر سفر کرده بود. ولی دوستی یا آشنایی با سعید همیشه موجب آشنایی با افراد دیگر هم می‌شد. از میان افرادی که با سعید دوست یا آشنا بودند و من با آنها تماس داشتم ضیاءالدین سردار (متفکر انگلیسی پاکستانی‌الاصل)، ابراهیم موسی (از افریقای جنوبی و استاد دانشگاه دوک در امریکا) و آشیش ناندی (روشنفکر هندی) بودند.

روحیهٔ بین‌المللی سعید موجب می‌شد که افراد گوناگون از افق‌ها و فرهنگ‌های مختلف را به یکدیگر نزدیک کند و جالب اینجاست که هریک از ما در ارتباط با دیگری در مورد سعید صحبت می‌کردیم. درست مثل این که شخصیت روشنفکری سعید و افکار او نقش مؤثری در شکل‌دادن به جامعهٔ مدنی جهانی داشت.

این اثر بی‌شک به‌دلیل شخصیت چندبُعدی سعید بود و هر کسی که از نزدیک با او آشنا می‌شد این چندساحتی‌بودن سعید را درک می‌کرد. سعید مبارزی برای همهٔ جبهه‌ها بود. او در زندگینامهٔ خود می‌نویسد: «من هیچ‌گاه قادر به داشتن زندگی‌ای بدون تعهد نبوده‌ام» و در مصاحبه‌ای که در سال ۱۹۹۹ با مجلهٔ **گلوب** داشت می‌گوید: «من همیشه این حس را داشته‌ام که اگر فردی از مقام و مزایایی برخوردار است کمترین کاری که می‌تواند بکند کمک‌کردن به آنهایی است که مثل او خوش‌شانس نبوده‌اند.» ولی این نگرش انسان‌دوستانهٔ سعید همیشه همراه با دیدی انتقادی بود.

سعید به گفتهٔ خودش همیشه «حق نقادبودن» را به خودش می‌داد، حتی «اگر این نقادی با همبستگی در تضاد قرار می‌گرفت.» مخالفت او با ایدئولوژی‌ها و جاه‌طلبی‌های سیاسی‌ای که عدالت را زیرپا می‌گذارند، در راستای این اعتقاد بود. شاید به همین دلیل سعید رهبری سیاسی نبود و نیاز و علاقه‌ای هم به رهبرشدن نداشت.

درواقع او قلمروی روشنفکری را برای دفاع از عدالت، حقیقت و صلح انتخاب کرده بود. صلحی که سعید در مخالفت با عرفات و پیمان اسلو از آن دفاع می‌کرد، «صلحی عادلانه» و یا به گفتهٔ خود او «صلحی مذاکره شده» بود. به عبارت دیگر صلحی بود که مثل همیشه در نگاه سعید شجاعت نقادی را به‌همراه داشت.

در اینجا می‌توان به تأکید سعید بر دو مفهوم «اخلاق» و «مسئولیت» در فعالیت روشنفکری اشاره کرد. ادوارد سعید در مقدمه‌ای بر چاپ پنجم (۲۰۰۳) کتاب **شرق‌شناسی** خود می‌نویسد: «برای آن عده از ما که به دلیل شرایط موجود زندگی‌ای چندفرهنگی داریم... فعالیت روشنفکری و آکادمیک ما همراه با مسئولیتی اخلاقی و روشنفکری است.» سعید مبنای این مسئولیت روشنفکری را «نقادی عرفی» می‌نامد که از دیدگاه او در مخالفت مستقیم با جزم‌گرایی‌ها و ایدئولوژی‌هایی قرار می‌گیرد که وجدان و آگاهی فردی را تحت سلطهٔ اتوریته و اقتداری غیرعرفی قرار می‌دهند. سعید در گفت‌وگوهای خود با دیوید بارسامیان اضافه می‌کند: «من اعتقاد زیادی به آگاهی فردی دارم. آگاهی فردی ریشهٔ فعالیت بشری است. فهم بشری در زمینهٔ جمعی امکان‌پذیر نیست مگر این‌که در مرحله‌ای پیش از آن در زمینهٔ فردی صورت بگیرد.» به دیگرسخن، از نظر سعید، روشنفکری فعالیتی عرفی است، زیرا روشنفکر از حقیقتی عرفی دفاع می‌کند. حقیقتی که چون افقی بی‌پایان در اختیار هیچ فرد و یا هیچ حکومتی نیست و به همین دلیل صحنهٔ مبارزهٔ روشنفکری را میان خوب و بد تقسیم نمی‌کند.» سعید در سخنرانی‌های خود برای بی‌بی‌سی در سال ۱۹۹۳ به این موضوع اشاره مستقیم می‌کند و می‌گوید: «تجزیه و تحلیل روشنفکری با این تقسیم‌بندی که در یک سو بی‌گناه وجود دارد و در سوی دیگر شر مخالف است... روشنفکر حقیقی موجودی عرفی است، زیرا هرچند روشنفکران مدعی باشند که بازنمایی‌های آنان ارزش‌هایی غایی هستند، ولی اخلاق با فعالیت آنان در جهان عرفی ما آغاز می‌شود...»، ولی پایه و اساس این «نقادی عرفی» سعید که از نظر او ویژگی مهم روشنفکری است، در کجاست؟ پاسخ به این پرسش را می‌توان مثل همیشه در میان صفحات کتاب‌های سعید یافت.

او در همان مقدمه بر چاپ پنجم **شرق‌شناسی** می‌نویسد: «اومانیسم تنها مقاومت و حتی خواهم گفت آخرین مقاومت علیه اعمال غیرانسانی و بی‌عدالتی‌هایی است که چهرهٔ تاریخ بشری را نابود می‌کند.» و او در همان‌جا اضافه می‌کند: «اومانیسم بر مبنای فعالیت و کنش فردیت بشری و ادراک ذهنی قرار دارد و نه براساس اقتدار پذیرفته‌شده و عقاید جاافتاده.» همان‌طور که می‌بینیم، سعید برخلاف جریان پسامدرن، «اومانیسم» را مفهومی زنده و سیال می‌پندارد و آن را با

«حس همگانی»ای همراه می‌داند که فراسوی ملی‌گرایی‌های کورکورانه و جزم‌گرایانه، گفت‌وگوی فرا-ملی و میان-ملیتی را ممکن می‌سازد.

دفاع سعید از مقوله‌ای که او به دنبال تئودور آدورنو آن را «تفاوت غیر سلطه‌گرا» می‌نامد با نقد شجاعانه او از خشونت‌های فکری و علمی ضدبشری همراه است که «دیگری» را به هیچ تقلیل می‌دهند. مبارزهٔ سعید برای «دیگری»، مبارزهٔ یک تبعیدی است ولی در قلب ارزش‌های کلی وجهانی چون عدالت و حقیقت قرار گرفته است. او با نقادی عرفی و اومانیستی خود به جنگ قدرت‌هایی می‌رود که زبان عدالت و حقیقت را به اسارت گرفته‌اند. قدرت‌هایی که به گفتهٔ او نه‌تنها روزنامه‌ها و تلویزیون‌ها را در اختیار دارند؛ بلکه همچون در کتاب ۱۹۸۴ جورج اورول خاطرهٔ تاریخی بشریت را مورد تهاجم قرار می‌دهند.

شاید به همین دلیل، سعید یکی از وظایف روشنفکران را در «بازسازی خاطرهٔ بشری» می‌بیند. این «بازسازی» تنها از طریق ایجاد بحث و گفت‌وگو در مورد امور پراگماتیک که همگان آن را پذیرفته شده می‌پندارند صورت می‌گیرد. بنابراین از نظر سعید مسئولیت روشنفکری فقط در نقد ارزش‌ها، هنجارها و معیارهای پذیرفته‌شده نیست، بلکه بیش از پیش به معنای تأکید بر طرح پرسش و نه الزاماً یافتن پاسخ است.

ادوارد سعید در گفت‌وگویی با جان اسمیت به اهمیت این موضوع اشاره می‌کند و می‌گوید: «بعضی از افراد چنان سخن می‌گویند که انگار همه‌چیز از قبل تعیین شده است، اینها افرادی هستند که این حس را دارند که همهٔ مسائل را حل کرده‌اند و وقتی از در بیرون می‌روند، ماشینی در انتظار آنهاست.» همان‌طور که می‌بینیم مبارزهٔ سعید با ارزش‌ها و حقیقت‌های از پیش‌ساخته با حس انتقادی او از واقعیت همراه است.

او خود در مصاحبه‌ای با روزنامهٔ *آبزرور* بعد از واقعهٔ ۱۱ سپتامبر به این نوع نگرش به وقایع تاریخی اشاره می‌کند و آن را یک‌بار دیگر یکی از وظایف و مسئولیت‌های روشنفکر بیان می‌کند. او در همان مصاحبه به این موضوع اشاره دارد که «هیچ هدفی و هیچ ایدهٔ مجردی قتل‌عام جمعی عده‌ای بی‌گناه را توجیه نمی‌کند.» در اینجا بار دیگر سعید با رجوع به اومانیسم انتقادی و عرفی خود به دفاع از بی‌گناهان و مصیبت‌دیدگان می‌پردازد و می‌گوید: «اگر زندگی بشری مقدس است، پس نباید آن را به این بهانه که مقتولان سفیدپوست و اروپایی نیستند به قتل رساند.» سعید برخلاف مخالفان خود، یعنی افرادی چون واینر که ریشه‌های فلسطینی او را

در مجله *Commentary* مورد سؤال قرار داد و برنارد لوئیس، استاد دانشگاه پرینستون و از مشاوران کاخ سفید در امور خاورمیانه که **شرق‌شناسی** سعید را کتابی سیاسی تلقی کرد، تفاوتی میان «خود» و «دیگری» و «مسلمان» و «مسیحی» قائل نمی‌شد.

ابراهیم موسی در مقاله‌ای که به تازگی در مورد مرگ ادوارد سعید نوشته است به گفت‌وگویی میان سعید وخودش اشاره می‌کند. در این گفت‌وگو ابراهیم موسی از سعید در مورد دین او می‌پرسد و سعید در جواب می‌گوید: «من یک فرد عرفی هستم» و بعد از لحظه‌ای درنگ اضافه می‌کند: «من هم عرب هستم و هم مسلمان، ضمناً امریکایی هم هستم.» شاید با اشاره به این سخن سعید بتوان گفت که او خود مظهر و تجلی گفت‌وگوی تمدن‌ها و فرهنگ‌ها بود: عربی مسیحی که در فلسطین متولد شده بود و در امریکا شکل گرفته بود.

روشنفکری تبعیدی که در تبعید روشنفکری به‌سر می‌برد. این تبعید روشنفکری سعید بود که به نگرش اومانیستی و انتقادی او شکل می‌داد. نگرشی که او را به مفهوم «ادبیات جهانی» گوته و گفت‌وگوی واقعی میان فرهنگ‌ها سوق می‌داد.

او خود در این باره می‌نویسد: «گوته به اسلام و حافظ علاقه داشت، شور و اشتیاقی که موجب تهیهٔ دیوان غربی-شرقی او شد و ایدهٔ ادبیات جهانی را در ذهن او بیدار کرد، یعنی رسیدن به این فکر که تمامی ادبیات جهان می‌تواند در کلیتی سمفونیک قرار بگیرد و بدون از دست‌دادن نگرش کلی می‌توان به هر اثری در فردیت آن توجه کرد.» سعید مبارزهٔ روشنفکری خود برای اومانیسم عرفی را در راستای کوشش گوته برای ایجاد مفهوم ادبیات جهانی می‌دید.

او در یکی از آخرین نوشته‌های خود به این مبارزه به‌عنوان «تمایل اومانیستی به روشنگری و رهایی» اشاره می‌کند که «با وجود مخالفت شدید رامسفلدها، بن‌لادن‌ها، شارون‌ها و بوش‌ها در این جهان» کماکان امکان‌پذیر است.

بی‌شک آخرین نفس‌های ادوارد سعید با این پروژه ناتمام همراه بود. پروژه‌ای که او به کمک دوستش و رهبر ارکستر دانیل بارنبوم و با ایجاد «ارکستر دیوان غربی-شرقی» (که از نوازندگان اسرائیلی و فلسطینی تشکیل شده است) به تحقق رساند. با مرگ ادوارد سعید، وجدان بیدار جهان ما خاموش شد، ولی میراث فکری او در مبارزه همهٔ روشنفکران و عدالت‌خواهان جهان ادامه دارد.

بخش چهارم

روشنفکر و فردیت مدرن

نقش روشنفکر در خاورمیانه[1]

ما در دنیای امروز و به‌طور خاص در خاورمیانه، با دوران سخت و بغرنجی روبه‌رو هستیم و قطعاً روشنفکران خاورمیانه می‌توانند نقش مهمی در تکامل آیندۀ این منطقه ایفا کنند. یکی از بزرگ‌ترین مشکلات جوامع خاورمیانه به ناتوانی روشنفکران این منطقه از جهان، در ارائۀ تصویر منسجمی از آنچه هستند، بازمی‌گردد. آیا باید روشنفکران این منطقه را فقط متخصصانی دانست که در فضاهای تکنوفیلیک و بازارمحور فعالیت میکنند و فعالیت آنها فقط با تغییر شرایط سیاسی و اقتصادی متحول می‌شود؟ یا باید به آنها به‌عنوان سوژه‌های مستقلی نگریست که به حقیقت تعلق خاطر دارند و با زندگی در حقیقت و مبارزه برای حقیقت علیه کذب، اندیشه‌ها و آرای خود را به بحث‌های گسترۀ همگانی خاورمیانه می‌افزایند؟

به‌نظر من، روشنفکران خاورمیانه باید با این مسئله روبه‌رو شوند و نتایج لازم برای صلح و امنیت در این منطقه را به‌دست آورند. بناکردن چنین صلح و امنیتی تنها از طریق وجود فصل جدیدی از روشنفکران میسر است که پرسش‌هایی اساسی و بنیادین برانگیزند، و در ازای شعار، تحلیل‌هایی انتقادی از وضعیت منطقه به‌دست دهند،

---

۱. متن سخنرانی در انتشارات هالبان (Halban)، لندن، ماه اکتبر ۲۰۰۳.

نه حضور روشنفکرانی که تمامی همّ و غم خود را برای دستیابی به آرمانی ایدئولوژیک به‌کار می‌گیرند و برای تحقق آن آرمان مردم را به ایجاد خشونت دعوت می‌کنند.

مدت‌ها فضای فکری خاورمیانه از حضور نخبگان روشنفکری که خود را وانهاده بودند و خود را به معیارها و هنجارهای خشک ایدئولوژی‌هایی چون مارکسیسم-لنینیسم واسپرده بودند، صدمه دیده است. درنتیجه، این روشنفکران با آنکه با اوضاع خاورمیانه درگیر بوده‌اند، ولی به‌عنوان خائن نسبت به مقام و جایگاه هستی‌شناختی خود عمل کرده‌اند و غالباً تفسیرهایی مطابق با آرمان‌های ایدئولوژیک خود از واقعیاتِ سیاسیِ خاورمیانه ارائه داده‌اند. روشنفکران با بدل‌شدن به نمایندهٔ نسل توهم‌زده و سرخورده‌ای که مشتاق تغییر بود، به بسط پیام ایدئولوژیک (به هر صورت آن) در خاورمیانه یاری رساندند. به بیان دیگر، احزاب سیاسی از روشنفکران برای گسترش قدرت سازمانی و تسلط سیاسی خود استفاده کردند. درواقع آنگاه که روشنفکران خاورمیانه همراه و همکار دولت‌های مقتدر نبودند، به این باور می‌رسیدند که می‌توانند جهان را به منزلهٔ یک کل دریابند و آن را با عملی انقلابی و ایدئولوژیک تغییر دهند. آنها به بازیگران اجتماعی فرآیند اجتماعی کل‌باورانه‌ای تبدیل شدند و چیزی که برای نسل‌های گوناگون از روشنفکران خاورمیانه اهمیت پیدا کرد نه دستیابی به تمرین مسئولیت، بلکه نوعی از تکنولوژی قدرت بود. خاورمیانه مدت‌ها در جست‌وجوی چهره‌هایی ناجی برای حل مسائل خود بوده و هیچگاه تمایل ساده به نظامی اخلاقی و وظایف پایه‌ای آن را دنبال نکرده است. جوامع خاورمیانه در طول دهه‌های متمادی از فضاهای اخلاقی مخدوش و فاسدی برخوردار بوده‌اند.

تحولات تاریخی‌ای که از سال‌های پایان جنگ جهانی دوم تاکنون در خاورمیانه صورت پذیرفته از تمامی اشکال جزمیت‌گرایی فکری متأثر بوده است. رهبری تکنوکراتیک و نظامی دولت‌های خاورمیانه، نوعی فرهنگ محلی‌گرایی عقب مانده و کاربست خشونتی وحشی‌گرایانه را دنبال کرده است. در دهه‌های گذشته، روشنفکران در بسیاری از موارد به جای آنکه به‌عنوان منتقدان مستقل قدرت و چالشگران مدعاهای رهبران عمل کنند، به‌طرز قابل توجهی به عوامل سرسپرده دولت و منافع گروهی و حزبی مبدل شدند. این عقب‌نشینی روشنفکران در

خاورمیانه، فیلم ***محافظه‌کار*** ساختهٔ برتولوچی را در خاطرم زنده می‌کند، مدت‌ها قادر نبودم این تصویر را از ذهنم بیرون کنم. این فیلم به‌طور پیوسته واقعیت چیزی را که در حال صورت پذیرفتن بود، منعکس می‌کرد. چه چیزی من را به شکل هیپنوتیزم‌وار به این فیلم وابسته کرد؟ تراژدیِ در حال وقوع چه بود؟ درام قهرمان این فیلم چه بود؟ فیلم ***محافظه‌کار*** برای من نمونه‌ای از درونمایهٔ حکایت «روشنفکر و قدرت» است. روشنفکر در اثر فشار شرایط به مصالحه با قدرت تن درمی‌دهد و به چهره‌ای محافظه‌کار تبدیل می‌شود. این وضع برای روشنفکر، تراژدی است، زیرا او قربانی می‌شود تا قدرت غالب و پیروز باشد. از یک‌سو روشنفکر نمی‌تواند از قدرت، به یکی از اشکال خاصش اجتناب کند، اما از سوی دیگر نمی‌تواند آن‌طور که اصحاب قدرت انتظار دارند، خود را مقهور آن سازد. به‌نظر من مسئله در اینجا به کشمکش اندیشه و قدرت تبدیل می‌شود. برخلاف تصور غالب در خاورمیانه، قدرت همیشه به اسم یک شخص خاص نمود پیدا نمی‌کند. قدرت می‌تواند توسط توده‌ها و باورهای آنها تجلی یابد. بنابراین روشنفکران خاورمیانه برای زندگی، در حقیقت باید از وابستگی به استبداد سلیقه‌های توده‌ای دوری کنند. خیلی از اوقات روشنفکران در خاورمیانه خود را به توده‌ها مرتبط می‌کنند، اما ممکن است این توده‌ها مرتکب خطا شوند، همان‌طورکه در اغلب موارد به همین‌گونه است.

فعالیت روشنفکری در خاورمیانه تنها ماهیت سیاسی ندارد، بلکه ستیزی دائم در برابر چیزی است که میشل دوسِرتو[1] آن را «باور تحمیلی» می‌نامد. روشنفکری که در گسترهٔ همگانی در خاورمیانه فعال است باید به‌عنوان نقاد و بازنگر این «باور تحمیلی» عمل کند و مایه‌ای نو به گفتمان حوزهٔ عمومی در خاورمیانه ببخشد. این تمایل به گفت‌وگوی انتقادی به جای فعالیت ایدئولوژیک، در آنچه ادوارد سعید «حقیقت‌گویی با قدرت» می‌خواند، تجلی یافته است. روشنفکران خاورمیانه برای دستیابی به چنین مقصودی باید موضع خود را خارج از توده‌ها تعریف کنند و به شیوه‌ای کاملاً بنیادی، مفهوم «گسترهٔ همگانی» را مورد پرسش قرار دهند. این روشنفکران تنها در صورتی خواهند توانست نسبت به این عمل اقدام کنند که

---

1. Michel de Certeau

استقلال خود را حفظ کرده باشند و در رویارویی با بازیگران اصلی جوامع خاورمیانه، مانند دولت و قدرت‌های حزبی که ادعا می‌کنند حقوق انحصاری نسبت به اخلاق جمعی و فضای عمومی دارند، به اصول خود وفادار و معتقد باقی بمانند. بنابراین روشنفکران باید در یک کلمه، استانداردهای اخلاقی جدیدی برای بیان و گفتمان عمومی در گسترهٔ همگانی خاورمیانه بیافرینند.

روشنفکران خاورمیانه هرگاه بخواهند درصدد خلق چنین استانداردهایی برآیند در چالش با سنت‌های فرهنگی بومی‌ای قرار می‌گیرند که خود بخشی از آن هستند. فراسوی گزینش میان سنت و مدرنیته، دنیایی از کشمکش‌ها و بینش‌ها وجود دارد که می‌تواند موجب قدرت‌گرفتن بحث‌های روشنفکری در گسترهٔ همگانی خاورمیانه شود. بدون شک این وضعیت با درهم‌تنیدگی اندیشه‌های شرقی و غربی همراه خواهد بود؛ بنیادهای تاریخی تمدن‌های غربی و شرقی را در منطقه خاورمیانه می‌توان یافت. بر این اساس طبیعی است که روشنفکران این منطقه از جهان بکوشند پایه‌های اندیشهٔ خود را بر پایهٔ فرهنگی ملی بنا کنند، اما طبیعی‌تر از آن، این است که اندیشه‌های این روشنفکران به‌وسیلهٔ ریشه‌هایی چندفرهنگی تغذیه شوند. یک چنین فرهنگ روشنفکری در مقابل چشمان ما در حال شکل‌گیری است و به شکل موفقیت‌آمیزی در میان نسل جدید روشنفکران خاورمیانه بسط و تکامل پیدا می‌کند. بدون شک جوامع خاورمیانه با مشکلات عجیب و شاید حتی غلبه‌ناپذیری مواجه هستند و این درحالی است که انتخاب‌های آنان برای عبور از این وضعیت بسیار اندک است. بااین‌همه، این انتخاب‌ها باید به‌وسیلهٔ کسانی که فهم درستی از معنای اندیشهٔ انتقادی و شرایط وجودی آن دارند، مورد بررسی قرار گیرد و ساماندهی شود، تا از این طریق روشنفکران قادر شوند هم در قلمرو کار فکری خود خودمختار بمانند و هم به اقتضای شرایط، به انسجام‌بخشی و سازماندهی سیاستی جدید در خاورمیانه یاری رسانند. ارزش و اعتبار چنین عملی تنها به مشارکت در هنر سازماندهی جامعه مرتبط نیست، بلکه به کشف این نکته نیز بازمی‌گردد که این هنر خود دارای کمبودهایی جدی است. این عملکرد انتقادی به‌عنوان نگرش فلسفی به بافت سیاسی، در تقابل با بافت ایدئولوژیک و همچنین در برابر گفتمان غیرانتقادی سیاست‌های حزبی شکل می‌گیرد. این سیاست روشنگری را می‌توان

به‌عنوان سیاست شک‌باوری در مورد و مقاومت در برابر بینش‌های ایدئولوژیک و غیرفلسفی تعبیر کرد. به بیان دیگر روشنفکر انتقادی در خاورمیانه از آگاهی فردی‌ای برخوردار است که عقل سیاسی را به پرسش می‌کشد، این گفته به این معناست که روشنفکر برای انتقادی اندیشیدن و انتقادی عمل‌کردن همواره باید اخلاق و زیبایی‌شناسی را پیش‌تر از سیاست قرار دهد؛ این وضعیت هنوز در خاورمیانه تحقق نپذیرفته است. مسئولیت اخلاقی و حس زیبایی هنوز ماقبل سیاست مطرح نمی‌شود. روشنفکران خاورمیانه هنوز قادر نیستند اهمیت هستی‌شناختی مفهوم مسئولیت را درک کنند. آنها هنوز متوجه این موضوع نیستند که تنها رکن اصلی و محوری اعمال سیاسی و اجتماعی، مسئولیت اخلاقی است. مسئولیت در قبال چیزی فراتر از خانواده، شغل و وطن. این مسئولیت در قبال سیر تاریخ است، یعنی جایی که تمامی اعمال ما به شکلی فراموش‌نشدنی ثبت می‌شوند. جایی که این اعمال آن‌چنان که باید، مورد داوری قرار خواهند گرفت. آنجا که روشنفکران خاورمیانه بتوانند رویدادها را در چشم‌اندازهای تاریخی خود ببینند، می‌توان از نشانه‌ای از بشردوستی صحبت به میان آورد که در اذعان به درد و رنج‌هایی خلاصه می‌شود که به قربانیان در این گوشه از جهان تحمیل شده است.

بنابراین، از آنجا که روشنفکران خاورمیانه در قبال قربانیان و آن دسته از افرادی که نمی‌توانند صدای خود را به گوش کسی برسانند، مسئولیت دارند، باید درپی خلق ارزش‌ها و استانداردهایی کلی برای شکل‌دادن به سیاستی بشردوستانه در خاورمیانه باشند. این سخن بدین معناست که فهم ما از فعالیت سیاسی روشنفکران در خاورمیانه به‌نحو اجتناب‌ناپذیری با این پرسش پیوند خورده است که چه چیزی حقیقت علیه کذب و دروغ است، و آن‌چه که حقیقت علیه کذب و دروغ است، چگونه قابل دستیابی است؟ بی‌شک اگر روشنفکران خاورمیانه از شعارهایی که وعده می‌دهند که آرمانشهر نزدیک و قابل دستیابی است، پیروی کنند، نخواهند توانست در این حقیقت و برای این حقیقت زندگی و مبارزه کنند. به همین دلیل، آنچه ما امروز در خاورمیانه به آن نیازمندیم، شعار نیست، بلکه تعمق فلسفی و تأملی انتقادی است که بتواند آگاهی انتقادی ما را به سمت نوعی پروژهٔ روشنگری سوق دهد، و نه برداشتی که به دشمن‌انگاری دیگری منجر شود.

دشمن‌انگاشتن دیگری، باور به این اندیشه است که افراد، فرهنگ‌ها و ملت‌ها هستی‌هایی مجزا هستند و هر فرهنگی در مقابله با افرادی که به آن تعلق ندارند نظامی بسته است. این برداشتی نادرست است که باید به‌وسیلهٔ روشنفکران خاورمیانه مورد انتقاد قرار گیرد. امروزه هریک از ما در خاورمیانه فردی چندفرهنگه و آمیزه‌ای تاریخی از بینش‌های گوناگون هستیم. از این رو، مفهومی کاملاً عربی، ترکی و ایرانی وجود ندارد. تمام مفاهیم برآمده از همزیستی و آمیزش فرهنگ‌ها هستند. بنابراین خاورمیانه فقط اسلامی نیست، بلکه یهودی و مسیحی هم هست؛ کاملاً عربی نیست، بلکه ترک‌ها و ایرانی‌ها هم در آن سهم مهمی دارند. تجزیه و جداسازی یکی از تلخ‌ترین میراث‌های استعمارگری و امپریالیسم در این منطقه از جهان بوده است. اگر ما نتوانیم از «ما» سخن بگوییم، دیگر چیزی به‌عنوان خاورمیانهٔ صلح‌آمیز وجود نخواهد داشت. تحقق اهداف ما نه‌تنها در گرو فهم این واقعیت است که ما چقدر به یکدیگر نیاز داریم، بلکه به این واقعیت بازمی‌گردد که تا چه حد جهان به «ما» به‌عنوان شهروندان خاورمیانه احتیاج دارد. این مسئولیت مشترک تمام عرب‌ها، ایرانی‌ها، ترک‌ها و یهودیان است که به دیگر ملت‌ها ثابت کنیم این تصور صحیح است. با این همه تصور می‌کنم مردم خاورمیانه به‌رغم گفت‌وگوها و تبادل نظرهای دوستانه، به یکدیگر گوش فرا نمی‌دهند. آنها یا در موضع تابعیت و زیردستی‌اند یا در موضع غرور ملی و برتری قرار گرفته‌اند. آشکارا باید این نکته را خاطرنشان ساخت که در هر دو صورت این الگوها نمی‌توانند مدت زیادی جوابگوی بحران‌های خاورمیانه باشند. کلیشه‌ها و فرمول‌های تقلیل‌گرایانه‌ای در خاورمیانه حکومت می‌کنند که اکثراً دچار فرسودگی و کهنگی مفهومی شده‌اند. این دقیقاً همان جایی است که روشنفکران خاورمیانه می‌توانند به‌منزلهٔ روشنگران انتقادی و بحران‌سازان فلسفی وارد عمل شوند. نقش روشنفکران در اینجا برملاکردن دروغ‌ها و ناراستی‌ها و مبارزه برای حقیقت است. حقیقتی که برخلاف تصور سوفسطاییان پسامدرن در خاورمیانه نه قالبی مطلق بلکه افقی بی‌کران است که همواره با بینش‌های ایدئولوژیک و مطلق‌گرا فاصله دارد. طرح پرسش فلسفی در خاورمیانه همراه با طرح پرسش دربارهٔ هویت و دیگری است. اینکه ما خود و دیگری را چگونه می‌اندیشیم، در ارتباط مستقیم با این پرسش است که تا چه حد به

خود و به دیگری دروغ می‌گوییم. تا چه حد آنچه که از خود می‌دانیم حقیقت ماست و تا چه حد با حقیقت دیگری آشنایی داریم؟

مطرح‌کردن این پرسش‌ها نه‌تنها وظیفهٔ روشنفکران، بلکه مسئولیت هر شهروند خاورمیانه است. با این وجود، گاهی اوقات روشنفکران باید بیشتر از شهروندان با بینش‌ها و مفاهیم فکری و فلسفی سروکار داشته باشند و از مفاهیم فراسوی منافع شخصی و خصوصی خود دفاع کنند. وظیفهٔ روشنفکران امروز خاورمیانه بیان و دفاع از اندیشه است. دفاع از اندیشه در گسترهٔ همگانی و مبارزه برای حقیقت‌جویی تنها از طریق تعهد اخلاقی و جسارت اندیشیدن امکان‌پذیر است. امروزه وقت آن رسیده است که شعار کانتی sapere aude «این شجاعت را داشته باش که بیاندیشی»، به‌عنوان شعار روشنفکران خاورمیانه مطرح شود.

رسالت روشنفکر[1]

محمود فروغی: اگر به صد و پنجاه سال پیش ایران نظری اندازیم این نکته را درمی‌یابیم که در جریان جنگ ایران با روسیه برای نخستین بار مفهوم مدرنیته بر اثر تقابل و بازخورد با نوعی مدرنیسم در ذهن روشنفکر ایرانی جرقه خورد. در این دورهٔ صد و پنجاه ساله ما همواره چالشی با غرب داشته‌ایم که شاید در حدود صد و سی الی صد و چهل سال آن حول محور مدرنیسم بوده است در یک دهه اخیر شاهد سربرآوردن گفتمان جدیدی در حوزهٔ روشنفکری ایران تحت عنوان پست‌مدرنیسم بوده‌ایم حال این سؤال مطرح می‌شود که چطور مدرنیسم دغدغهٔ ذهن نسل اول روشنفکران ایران مانند عباس میرزا و امیرکبیر به‌عنوان سرسلسلهٔ روشنفکران ایرانی جای گرفت. سؤال اساسی‌تر و پایه‌ای‌تر این خواهد بود که چرا مدرنیسم برای هر غیرمدرنی یک دغدغه محسوب می‌شود و چه مشروعیتی در دل مدرنیسم نهفته است که هر غیرمدرنی را ملزم به فکرکردن درباره‌اش می‌کند. به‌عنوان اولین سؤال از شما می‌خواهم که دربارهٔ این نسل از روشنفکران ایرانی و نسل‌های بعدی آنها، هدف‌ها و ایده‌هایشان و راهکارهایشان صحبت بفرمایید.

---

۱. روزنامهٔ همبستگی، ۱۸ و ۲۵ آذر ۱۳۸۱.

رامین جهانبگلو: صد و پنجاه سال مورد بحث بسیار پرتلاطم بوده و با فراز و نشیب‌های بسیاری توأم شده است. طبیعتاً در این دوره تمایزات بسیاری بین نسل‌های مختلف روشنفکری قابل مشاهده است. در واقع جنگ ایران و روس برای اشراف آن زمان و به تبع آن برای صاحب‌نظران و کسانی که دست‌اندرکار امور سیاسی بودند مثل عباس‌میرزا و امیرکبیر بیشتر به‌صورت یک شوک وارد شد. ماهیت آن هم صرفاً یک شکست نظامی نبود، بلکه شامل نوعی تقابل هستی‌شناختی نیز می‌شد. بدین ترتیب برای نخستین بار با تحول ایرانی نه از منظر فرهنگی که از منظر سیاسی و نظامی برخورد شد. نتیجه این شد که آن نسل از روشنفکران به این فکر افتادند که پاسخ این سؤال را که چرا شکست خوردند بیابند و در صورت امکان راه‌حل‌های استراتژیک و نظامی برای این شکست پیدا کنند، نکتهٔ درخور توجه این است که کسانی هم‌چون عباس‌میرزا مثل روشنفکران غرب الزاماً به‌دنبال راه‌حل‌های فرهنگی نبودند، بلکه بیشتر در پی بازسازی ارتش ایران از طریق واردکردن استراتژیست جنگی از کشورهای فرنگی همچون اتریش و ترجمه کتاب‌هایی در باب نظام و نظام‌گری به ایران بودند. مصداق پیامد این قضیه گفتهٔ یکی از استادان من است که می‌گفت حوزه‌ها ارتباطشان مثل یک سبد گیلاس است که وقتی شما می‌خواهید یک گیلاس را از سبد بردارید بقیه گیلاس‌ها هم به آن چسبیده و از سبد بیرون می‌آید.

اتفاقی که برای ما ایرانیان در آن دوران افتاد همین بود. کارداران ایرانی در آن دوره تصمیم گرفتند که یک عده را مثل میرزاصالح به غرب اعزام کنند تا بیشتر در حوزه‌های تکنولوژیک و فنی تحصیل کنند، و نتیجهٔ این تحصیل را نیز در قالب فنی وارد ایران کنند، این نسل از ایرانیان اعزام‌شده به اروپا در آنجا با فرهنگ و تمدن غرب آشنا شدند و برآیند این نکته هم این بود که برای مثال از دل این جریان اولین روزنامهٔ ایران منتشر شد، و اولین بازخورد با نمونه‌های تمدنی غرب را تجربه کردند. تمام این مسائل در کنار هم موجب شد که برای اولین بار یک جنبش روشنفکری در ایران پا بگیرد در کنار اشراف قاجار که مسئله‌شان دغدغهٔ سیاسی بود و بیشتر هم بر این بودند که اصلاحات را از بالا صورت دهند نه از پایین، افرادی مثل طالبوف، آخوندزاده، میرزا ملکم‌خان و... مطرح می‌شوند که تفکرشان عمدتاً معطوف به

مسئلهٔ قانون بود، آنها صرفاً نگاهشان معطوف به دستاوردهای سیاسی غرب نبود، بلکه دستاوردهای فرهنگی غربی را نیز تحت نظر داشتند. مسئلهٔ آنها مسئلهٔ غربی‌شدن بود، اینکه غرب را چگونه می‌توان شناخت یا چگونه می‌توان غربی شد که سرانجام این نحوهٔ نگرش انقلاب مشروطه با تمام دستاوردهایش است و ما هرگاه بخواهیم مجدداً در فضای عمومی این جامعه بحث‌های سیاسی را مطرح کنیم ملزم به بازگشت به آن دوره‌ایم. مشروطه و قانون اساسی آن همواره برایمان یک مدل است که ایرانیان هنوز از چارچوب آن پافراتر نگذاشته‌اند. دورهٔ دوم روشنفکری ایران دورهٔ پهلوی اول است، این دوره دارای خصلتی متمایز است، هم دستاوردهای مشروطه را به‌همراه دارد و هم شکست‌های مشروطه را. دستاوردهای مشروطه را در آدمی مثل فروغی می‌توان دید. توجهی که فردی مثل فروغی به مسئلهٔ قانون مشروطه، منتسکیو و تفکیک سه قوهٔ قضاییه، مجریه و مقننه می‌کند و یا بذل توجه به جامعهٔ ملل. از این منظر این دوره حامل اتفاقات مهمی است؛ این دوره در قیاس با دورهٔ پیش یک چیز اضافی دارد و آن حوادث جدیدی است که در این دوره اتفاق می‌افتد که یکی از این حوادث انقلاب بسیار مهم روسیه است، و مهم‌ترین نکته اینکه روشنفکران ما بیش از گذشته به ترجمه علاقه نشان می‌دهند، تجربیات جدیدی در این زمینه رقم می‌خورد. در این دوره کسانی مثل ارانی، علوی، هدایت، جمال‌زاده، کاظم‌زاده ایرانشهر و... می‌خواهند غرب را بیشتر از طریق ترجمه‌ها به ایرانیان بشناسانند، به نظر من نتیجهٔ مثبت آن دوره، که هنوز هم در این دوره از آن برخورداریم، نهادهایی است که در دورهٔ رضاشاه به‌وجود آمد و من پهلوی اول را الزاماً در مبدأ و منشأ آن قرار نمی‌دهم بلکه نخبگان و روشنفکرانِ آن برشِ تاریخی را بانی یک چنین دستاوردی می‌دانم. نهادهایی مثل فرهنگستان و دانشگاه تهران ازجمله نهادهایی هستند که به همت افرادی مثل فروغی و علی‌اکبر داور و اسماعیل مرآت به وجود آمدند. نسل سوم روشنفکران ایرانی نیز از دل یک شکست سربرمی‌آورد، از شهریور ۱۳۲۰ و شکست آن دوران موجب شد که روشنفکران ما به وضع بین‌المللی کمی بدبینانه نگاه کنند و ضمناً به این فکر کنند که نتوانسته‌اند به این توفیق دست یابند که در کادر یک دولت کار کنند آن‌طور که فروغی و یا قوام گمان می‌کردند که می‌توانند. البته ما همیشه در این دوران استثناهایی مثل صادق

هدایت هم داریم ــ افرادی که همیشه از جریان اصلی فاصله گرفته و کنار نشسته‌اند ــ اما این دسته از روشنفکران در شمار اقلیت‌ها هستند. دورهٔ سوم دوره‌ای است که شخصیت پارادایمی و محوری آن آل احمد است و در همین راستا افرادی مثل شریعتی که با دولت مرکزی و غربی که تا آن دوره آمده و پذیرفته شده است در ستیزند و در تلاشند تا برای آن بدیل‌های جدید مطرح کنند و اصل بازگشت به خویشتن برای آنان از اهمیت به‌سزایی برخوردار است، دوره‌ای که اکثریت و حتی بخش قابل توجهی از تحصیلکرده‌ها و دانشجویان تحت چنبرهٔ مارکسیسم روسی قرار می‌گیرند.

ــ مارکسیسم و مبانی آن در پاره‌ای از جوامع باعث تحول و تغییرات مطلوبی شد اما این اتفاق در ایران و حتی در شوروی هم نتیجه منفی به‌بار آورد، علت در جوامع است یا نوع تلقی آنان از مارکسیسم است.

ــ به‌نظر من مارکسیسم در هیچ یک از کشورهای دنیا دستاوردهای مثبتی درپی نداشته است و طبیعی است که در ایران هم مارکسیسم نتواند به نتایج مطلوبی برسد. به این نکته تأکید می‌کنم که آنان به مارکسیسم از نوع روسی‌اش توجه داشتند، نه مارکسیسم مکتب فرانکفورتی یا مارکسیسم مارکس و انگلس. مارکسیسمی که اینها می‌شناسند از طریق انتشارات پروگرس و حزب توده به آنها معرفی می‌شود. در این میان کسانی که مارکسیسم را به شیوه‌ای منسجم و علمی مورد بررسی قرار دادند و به کاوش در کنه تفکر مارکسیستی می‌پرداختند، کسانی مثل حمید عنایت بودند که جزو استثناها محسوب می‌شدند. این دورهٔ روشنفکری دوره‌ای است که ستیز آن با دولت مرکزی و مشخصاً با غرب با مددگرفتن از جنبش‌های ضدفرهنگ غرب بسیار قوی است. برای این روشنفکران مسئلهٔ جنگ ویتنام، انقلاب کوبا و چه‌گوارا مهم است؛ من به این دسته از روشنفکران لقب روشنفکران چریکی داده‌ام، یعنی روشنفکرانی که از مشی چریکی پیروی می‌کنند. نکته در این است که مشی چریکی نمی‌تواند در حوزهٔ روشنفکری راهبرد درستی باشد. همان‌طور که این روشنفکران از دل شهریور ۱۳۲۰ سربرآوردند نتایج حاصل از کارکرد و عملکردشان انقلاب ایران را به‌بار نشاند. انقلاب ایران در مرحلهٔ اولش به ایده‌های آنها و حرف‌هایی که می‌زدند

بسیار نزدیک شد. بازگشت به اصل، مخالفت با غرب، تجددستیزی و نوعی مردم‌گرایی، همگی از موضوعات مطرح در جریان انقلاب ایران است، که به نوعی آرمان‌های این روشنفکران هم به‌شمار می‌رفت.

ــ سؤالی که در مورد نسل سوم مطرح می‌شود این است نسل سوم سمبلش جلال آل احمد با مفهوم غربزدگی‌اش بود، سرچشمهٔ فکری آل احمد هم شخصیت احمد فردید بود، بی‌تردید جنابعالی فردید را خوب می‌شناسید مقدمهٔ کتاب زیر آسمان‌های جهان برای کسانی که آن را خوانده‌اند بی‌تردید فراموش‌نانشدنی است؛ در آنجا شما متذکر شدید در جلساتی که در منزل پدر شما برگزار می‌شد و کسانی چون شایگان، فردید،... حضور داشتند فردید بود که همه را با شمشیر تیزش از دم تیغ نقد می‌گذراند. فردید به‌مثابه پدر نسل سوم ایران تحت تأثیر جنبش هایدگری و جنبش نوهایدگری جدید غرب موضوعاتی را در ذهن روشنفکران این نسل تزریق نمود که تأثیراتش چشمگیر است. ازجمله مباحث بسیار مطرح ضدیت و تقابل و نقد تکنولوژی است، در غرب پس از طی فرآیندی و گذر از یک سری از مراحل، آنها به مرحله‌ای رسیدند که به قول هایدگر، پرسش از تکنولوژی را پیش کشیدند و گوهر جامعه غربی را زیر سؤال بردند؛ حال در ایران، که ما هنوز به اولین مفاهیم پایه‌ای مدرنیسم نرسیده‌ایم و در حال کشمکش و درگیری شدید با سنت بودیم، در ایرانی که حتی از داشتن جاده، مؤسسات و نظام اداری با نازل‌ترین کیفیت و کمیت عاجز بودیم آیا طرح یک چنین پرسش هایدگری در فضایی که ما اصلاً تکنولوژی را نشناخته و تجربه نکرده بودیم، معقول جلوه می‌کرد؟ حال پرسش دربارهٔ این پرسش‌گر است، احمد فردید که بود؟ چقدر عمیق بود. نظام فکری‌اش از چه قرار بود. بسیاری از روشنفکران ایرانی مثل دکتر نراقی زمانی که دربارهٔ فردید حرف می‌زنند بسیار آتشین‌مزاج می‌شوند؛ نقدهای شدیدی بر وی وارد می‌کنند، از طرف دیگر عده‌ای هستند که فردید در نظرگاه آنان اسطوره است. این دیدگاه‌های ضد و نقیض دربارهٔ فردید وجود دارد، حال ماهیت واقعی فردید چه بود؟

ــ من معتقدم که شما در مورد هیچ متفکری نباید آتشین صحبت کنید، آنچه که غربی‌ها به آن Fair play می‌گویند باید در رفتار آدمی به‌چشم بخورد، یعنی در باب مسائل همان‌طور صحبت کند که هستند، بنابراین اگر دربارهٔ دکتر فردید

صحبت می‌کنم آن اندازه‌ای را که می‌شناسمش منعکس می‌کنم.

دکتر فردید در درجهٔ اول یک فیلسوف شفاهی بود و همیشه در مورد فیلسوف شفاهی صحبت‌کردن مشکل است چرا که وقتی فیلسوف فوت شد از خودش جز سخنرانی‌ها و صحبت‌هایی که با افراد متفاوت ازجمله شاگردانش کرده است چیزی برجا نمی‌گذارد. بنابراین شما به‌سختی می‌توانید به مکتوبات او مثل هر شاعر، نویسنده و فیلسوف دیگری اشاره کنید، مثل شعری از سپهری یا نوشته‌هایی از آل احمد، بر فرض مثال بگویی که اینجایش را موافق نیستم. شاگردان فردید شِمایی را که از فردید در مجلهٔ **مشرق** می‌دهند با دیدی که من داشتم به‌کلی یک چیز دیگر است. من فردیدی را که در نوجوانی به‌یاد دارم به هیچ روی فردیدی مسلمان نبوده است و یا به‌هیچ عنوان فردیدی را که سنگ اسلام را به سینه بزند نبود، مهم‌ترین نکته این است که فردید سیستم فلسفی منسجمی نداشت، شایگان به‌عنوان کسی که در سنین بالاتر از من است و با فردید آشنا بود و او را بهتر از من می‌شناخت، در این زمینه با من هم‌عقیده است که فردید آدمی بود که از یک نوع تأملات عمیقی برخوردار بود. ناگهان می‌توانست در باب پاره‌ای از مباحث صحبت‌های بسیار جالبی ارائه دهد. مثلاً دکتر فردید در مورد هایدگر و ربطش به حافظ صحبت‌های بسیار جالبی می‌کرد. این نکتهٔ جالبی است، چون در آن دوره جز معدودی هایدگر را نخوانده بودند. از قضا آل احمد از آن دسته از افرادی بود که اصلاً هایدگر را نخوانده بود، و یکی از اشکالاتی که من به کسانی مثل آل احمد و شریعتی دارم این است که اینها ظاهراً از متفکرانی اسم می‌برند که این اسامی و متفکران را درست به شاگردهایشان معرفی نمی‌کنند و اندیشه‌هایشان را برای آنها تشریح نمی‌کنند؛ اینها خود آثار این متفکران را درست نخوانده‌اند و صرفاً نامشان را شنیده‌اند، یا شاید خلاصه‌ای یک الی دو صفحه‌ای درباره‌شان خوانده‌اند که شما امروزه در اینترنت هم می‌توانید پیدا کنید؛ خب یک چنین برداشتی را نمی‌توانیم برداشتی تخصصی از آن فرهنگ یا آن فیلسوف بدانیم، البته فردید در مورد هایدگر کار کرده و زحمت کشیده بود. سعی کرده بود حتی برای برخی از مفاهیم هایدگری معادل فارسی پیدا کند؛ او کسی بود که نتیجه‌اش مشرقیون بودند و این نشان می‌دهد که این استاد خود از لحاظ فکری دچار چه اغتشاش فکری‌ای بوده است.

من فکر می‌کنم که فردید انسجام فکری درست و سیستماتیک لازم را نداشت، تفکر جالبی داشت، از این فکر جالب گهگاه مفاهیمی مثل حوالت تاریخی-غربزدگی... تراوش می‌کرد. روشنفکران و متفکران دیگر این مفاهیم را می‌گرفتند و با آن کار می‌کردند، مثل غرب‌زدگی آل احمد. من و دکتر شایگان دربارهٔ غربزدگی هم‌عقیده‌ایم که غربزدگی درواقع نشناختن غرب است وقتی کسی غرب را بشناسد غرب‌زده نمی‌شود، بلکه غرب‌شناس می‌گردد و غرب‌زدهٔ اصلی درواقع خود آل احمد است، زیرا دربارهٔ مطالبی حرف می‌زند که ناقص و نیمه‌کاره خوانده است و حتی نیمه‌کاره درباره‌شان حرف می‌زند.

پس از آن وی **غربزدگی** و **در خدمت و خیانت روشنفکران** را به‌صورت یک مانیفست ایدئولوژیک می‌نویسد. امروزه این کتاب‌ها به صورت یک مانیفست خوانده می‌شوند و چون مانیفست‌گونه‌اند کتاب‌های کهنه‌ای شده‌اند، یعنی درواقع از نسلی به نسل دیگر تاریخ مصرفشان تمام می‌شود و نسل جوان‌تری مثل نسل امروز دیگر نمی‌داند با غربزدگی چه کند چون مسئله به‌کلی به‌عکس این غربزدگی است و حتی روشنفکران نسل چهارم که دیگر جزو جوانان ۲۰ یا ۲۵ ساله هم نیستند مسئله‌شان مسئلهٔ غرب‌زدگی نیست، آنها هم برای مثال در مورد هایدگر می‌خواهند کتاب بنویسید و یا شخصیت مثل ارنست یونگر را بیشتر معرفی می‌کنند، امروز دیگر کافی نیست که شما به‌عنوان یک روشنفکر فقط یک اسم را بگویید، شما را مسخره می‌کنند و می‌گویند این نام‌ها را ما شنیده‌ایم و در اینترنت هم مطالبی بهتر از این دربارهٔ این موضوع می‌توانیم پیداکنیم. اگر روشنفکر ادعای چیزی را دارد باید در مورد موضوع یک سخنرانی یا یک مقاله تخصصی داشته باشد، این گرفتاری است که ما داشته‌ایم.

ـ در فضای فکری-فرهنگی ایران دههٔ ۷۰ در محافل روشنفکری نطفهٔ مبحثی تحت عنوان پست‌مدرنیسم بسته شد. مبحث پست‌مدرنیسم در ایران چهرهٔ متناقضی پیداکرده است، از طرفی عده‌ای هستند که روشنمندانه با این بحث برخورد می‌کنند و پست‌مدرن را جدی و آکادمیک مورد مطالعه قرار می‌دهند و می‌خواهند از آن دیدگاهی انتقادی در باب وضعیت حال حاضر بیابند، از یک طرف دیگر پاره‌ای از متفکران سنت‌گرا را

می‌بینیم که برای نقد مدرنیسم ابزاری بهتر از پست‌مدرنیسم دستاویز نمی‌کنند. آنان داعیه بازگشت به سنت را دارند. اینان کسانی هستند که خیلی از این بحث حمایت می‌کنند، به‌ویژه بخش‌هایی که بیشتر هایدگری است. عده‌ای دیگر هم هستند که پست‌مدرن را صرفاً به‌عنوان مُد در مورد نظر می‌گیرند. نسلی هم مثل دکتر طباطبایی مسئلهٔ پست‌مدرن اصلاً برایشان مطرح نیست، زیرا معتقدند تا پلهٔ دوم را طی نکرده باشیم چطور می‌خواهیم به مرحلهٔ پست‌مدرنیسم برسیم. ایشان مثالی جالبی می‌زنند و می‌گویند واردکردن یک مقولهٔ فکری مثل واردکردن یک ماشین نیست، اگر بخواهیم ماشین خریداری کنیم عقلانیت به انسان حکم می‌کند که بهترین نوعش برای مثال مرسدس‌بنز را بخریم، ولی واردکردن مبحث پست‌مدرن مثل واردنمودن یک وسیلهٔ خانگی نیست که ما بخواهیم آخرین مدل دستاوردها و فرآورده‌های فکری غرب را وارد کنیم. ما می‌باید سیری منطقی را طی کنیم و فرآیند مدرنیسم را پشت سر بگذاریم تا به این مرحله برسیم، لذا برای ما که هنوز درگیر مسئلهٔ گذار از سنت به مدرنیته هستیم مسئلهٔ پست‌مدرنیسم محلی از اعراب ندارد. حال از نظر شما آسیب‌شناسی بحث پست‌مدرنیسم در ایران چیست؟

ــ من با این مثال جواد طباطبایی کاملاً موافقم و شاید چیزی حتی بیش از آن هم بگویم و آن اینکه ماشین بنز خریدن نیز صرفاً کافی نیست بلکه باید یاد گرفت که چطور سوار آن ماشین شد، اگر همان‌گونه که سوار قاطر می‌شویم سوار آن ماشین شویم اینکه ماشین بنز یا شورلت یا ژیان باشد تفاوت چندانی نمی‌کند، مسئله اینجاست که وقتی شما با یک ابزار تکنولوژی برخورد حاصل می‌کنید معرفت استفاده از آن را هم باید داشته باشید نه اینکه آن ابزار را در قلب تپندهٔ یک اغتشاش فرهنگی قرار دهیم تا ماهیت خود را از دست بدهد و این دقیقاً همان بلایی است که بر سر این مبحث در ایران آمده است. من این نکته را کاملاً بـه‌جد مـی‌گویم اگـر می‌خواهیم دربارهٔ پست‌مدرنیسم کتابی بنویسیم یا ترجمه کنیم بعد جلوی دوستان و همکارانمان پز بدهیم این به نظر من اشتباه است.

در دورهٔ دوم انقلاب ایران که دیگر دورهٔ کاریزماتیک نیست نسل جوان‌تری که نسل چهارم روشنفکران ایران را شکل می‌دهند ظهور می‌کنند، حال چرا در این دهه

مسئلهٔ مدرنیته و پست مدرنیته مطرح می‌شود؟ علت را در این نکته می‌توان پیدا کرد که این روشنفکران از جنبش‌های اتوپیست و ایدئولوژیک سرخورده‌اند و به این نکته رجوع می‌کنند که برای نخستین‌بار غرب را در چارچوب و کادر فلسفی‌اش مطرح کنند، یعنی مسئلهٔ مدرنیته و ارتباطِ آن با حوزهٔ سنت را طرح می‌کنند، از طرف دیگر جالب است که سنت‌گرایانی که نامشان را نوگرایان دینی می‌توان گذاشت افرادی‌اند که از سنت دینی فاصله می‌گیرند و در حین حرکت به طرف اصلاحات هستند، آنها هم این مسئله برایشان مطرح می‌شود. پس باب گفت‌وگویی در اوایل سال‌های ۱۳۷۰ در ایران بین روشنفکران سکولار و روشنفکران دینی باز می‌شود. در این بین مسئلهٔ پست‌مدرنیسم هم برای بسیاری از آنها مطرح می‌شود؛ آنچه که آنها را به این جانب سوق می‌دهد این است که با خود می‌گویند اگر می‌خواهیم غرب را بشناسیم باید پست‌مدرنیسم، آخرین فرآوردهٔ فکری غرب را هم مورد بررسی قرار دهیم و درک کنیم. تلاش آنها در این راستاست که پست‌مدرنیسم را از جنبه‌های مختلف بررسی و بیشتر به ایرانیان معرفی کنند. این قضیه جنبه‌ای دارد که من همیشه در تمام نوشته‌ها و گفت‌وگوهایم با آن مخالفت کرده‌ام که اگر ما به سمت پست‌مدرنیسم به‌عنوان یک مد برویم و در تماس با این موضوع ابزار تفکر و انتقاد را رها کنیم چیزی دستگیرمان نمی‌شود و این دقیقاً اتفاقی است که در گفتمان روشنفکری امروز ایران افتاده است. اکثر کسانی که توجه زیادی به پست‌مدرنیست‌ها و پست‌مدرنیسم دارند از آن جمله‌اند که یا مدارج فلسفی را درست طی نکرده‌اند یا خواهان پریدن از روی مدرنیسم هستند. درصورتی که افرادی که این مدارج را طی نمودند یا در غرب تحصیل کردند و فلسفه را به‌صورت آکادمیک مطالعه نمودند پست‌مدرنیته را در ارتباط با مدرنیته طرح می‌کنند و یا اینکه با پست‌مدرنیسم مخالف‌اند و اصلاً چنین مسئله‌ای برای آنها مطرح نمی‌شود.

اگر گروه اول مسئلهٔ پست‌مدرن را طرح کنند در چارچوب مدرنیته است یعنی به‌این‌صورت که پست‌مدرنیسم یک دورهٔ تاریخی جدیدی نیست. یک نگرش فلسفی است که در داخل خود مدرنیته شکل می‌گیرد و پاسخی به بحران‌های مدرنیته است و نقد عقل مدرنی که من در دو جلد آماده‌کرده‌ام در این کادر است، زیرا اعتقاد دارم که ما نمی‌توانیم مسئلهٔ مدرنیسم را به‌کلی کنار بگذاریم و ادعا کنیم که حالا

پست‌مدرن شده‌ایم، به عبارتی شاعر، نقاش، روزنامه‌نگار و عکاس پست‌مدرن شده‌ایم، به‌نظر من اینها پسوندهایی است که در جامعهٔ ما نسبت به آن طیف‌هایی که اسم بردم جای نمی‌گیرد. ما در ابتدا باید بفهمیم که پست‌مدرنیسم ارتباطش با مدرنیته چیست.

ـ به‌عبارتی شما پست‌مدرن‌ها را بیشتر مدرنیست‌های متأخر (Late modern) می‌دانید؟

ـ من پیش از آنکه آنها را مدرنیست‌های متأخر بدانم افرادی مثل بودریار، فوکو، واتیمو،... را به‌عنوان منتقدانی به مدرنیته می‌دانم. منتقدانی به عقل‌گرایی مدرنیته و پروژهٔ مدرنیته، که اگر نگوییم از دکارت حداقل از روشنگری تا به‌حال داشته‌ایم. آنها اعتقاد دارند که مدرنیسم از لحاظ سیاسی و اجتماعی نتایج شوم و هراس‌انگیزی داشته است. پس از مدرنیسم، از پیش‌انگاشت‌ها و کاربست‌های مدرنیسم سؤال می‌کنند؛ آنها آن مسئله را در قالب تمدنی خودشان می‌بینند و می‌توانند برایش جواب پیداکنند، ما آن حوادث را نزیسته‌ایم و از آن بسیار دوریم. آشویتس و گولاک چیزی است که فقط درکتاب‌های تاریخی می‌خوانیم، ما مثل یک یهودی اروپایی آن را با پوست و استخوان احساس نکرده‌ایم.

نکتهٔ دوم این است که آنها اعتقاد دارند که اگر در چارچوب مدرنیته این اتفاق افتاده، مسئله این نیست که شما از مدرنیته به سنت برگردید، مسئله این است که در آن چارچوبی که هستید، حال کادر قرن بیستمی یا قرن بیست و یکمی، بحران‌ها و چالش‌های آن چارچوب را مطرح می‌کنند. آنها به‌عنوان فیلسوف، جامعه‌شناس یا کسی که دارای اندیشهٔ انتقادی است بینش درستی دارند و قدم‌هایشان را در جای درستی می‌گذارند، زیرا با نگاه انتقادی به مسئله می‌نگرند. ما این مسئله را بیشتر به صورت مدگونه مطرح کرده‌ایم تا انتقادی، و این به‌دلیل شکل نگرفتن اندیشهٔ انتقادی در ایران است، ما از مدرنیته بیش از آنکه جنبهٔ انتقادی را کسب کرده باشیم جنبهٔ ایدئولوژیک یا ابزاری را دریافت کرده‌ایم.

ـ در مصاحبه‌ای که شما با رورتی انجام داده بودید ازجمله سؤالاتی که شما از رورتی پرسیدید این نکته بود که آیا شما پست‌مدرن هستید؟ پاسخی که رورتی داد این

بود شما پست‌مدرن را تعریف کنید تا من به شما بگویم که پست‌مدرن هستم یا خیر. البته نکته‌ای هم که از این پاسخ استنتاج می‌شد این است که پست‌مدرن در سطح عمده‌اش نیز با مشکلِ تعریف مواجه است و شاید بخشی از آن به‌دلیل ماهیت گریزان از تعریف و مرزشکن پست‌مدرن باشد؟

ـ بله، حتی در همین کتاب **نقد عقل مدرن** نیز در مصاحبه‌ای که با ژان فرانسوا لیوتار از بنیانگذاران مبحث پست‌مدرن انجام دادم وی می‌گوید که من در مورد صحبت‌هایی که کردم و کتاب‌هایی که نوشتم بازبینی و بازسنجی صورت دادم، یعنی دربارهٔ آن موضوعات و مفاهیم مجدداً فکر کردم. تهیهٔ کتاب **نقد عقل مدرن** به دلیل این نکته بود که گفتم ما در ایران اگر پنج قرن عقب نباشیم پنجاه سال عقب افتاده‌ایم، زیرا حوادث و داستان‌هایی که در غرب اتفاق می‌افتد بسیار دیر به ما می‌رسد، برای مثال کتابی که در دههٔ هفتاد نوشته شده است بعد از سی و اندی سال به فارسی ترجمه می‌شود درحالی‌که ممکن است آن مبحث نزد خود نویسنده کهنه شده و صورت دیگری پیدا کرده باشد که اگر در حال حاضر با یکی از این متفکرینی که سنگش را به سینه می‌زنیم صحبت کنیم می‌بینیم که دگردیسی‌هایی در اندیشه‌اش صورت گرفته است. به‌عنوان مثال من با واتیمو درریو نشستی داشتم و با او صحبت کردم. او کسی است که از حزب چپ رادیکال بیرون آمده است؛ چنین فردی در حال حاضر تأملاتش را بر روی مسیحیت و تقدس متمرکز ساخته است. و در این زمینه‌ها کتاب می‌نویسد. براساس نکاتی که گفتم ارتباط ما با پست‌مدرنیسم ارتباطی نیمه‌کاره و ناقص است، به‌عبارتی ارتباط فلسفی و بین‌الاذهانی مابین ما برقرار نشده است زیرا غرب آگاهانه پست‌مدرنیسم را در زمینه‌های معماری و هنر و خصوصاً فلسفه مطرح نموده است. متفکرینی مثل دریدا، فوکو، بودریار و... مراحل فلسفهٔ مدرن را گذرانده و پله‌پله به‌طرف پست‌مدرنیسم حرکت کرده‌اند. مگر غیر از این است که کسی مثل فوکو دربارهٔ روشنگری و کانت مقاله دارد، یعنی او کسی است که کانت را مطالعه کرده است، تفکرات کانت برایش مهم است و مسائلی که کانت را به‌عنوان قلهٔ مدرنیته شاخص می‌کند برایش اهمیت دارد. بسیاری از متفکرین پست‌مدرن دربارهٔ مارکس و هگل مطالعات جدی انجام داده‌اند. این نکته نشان‌دهندهٔ

اهمیت سیر منطقی در کادر تاریخی تفکر غرب است. در این شرایط ما نمی‌توانیم بدون توجه به کانت و مطالعه آثار او از کانت عبور کنیم. این قضیه در بارهٔ تمامی متفکرین و کل جریان فلسفهٔ غرب صادق است.

من با تجربه مباحث پست‌مدرن در حوزهٔ تألیف و ترجمه در ایران مخالفتی ندارم بلکه با تبدیل اینها به سیستم و نظام ایدئولوژیکی مشکل دارم.

ـ روشنفکران نسل چهارم در این گمان‌اند که در فضای فکری-فرهنگی معاصر ایران شکافی ایجاد شده است و تلاش آنان در جهت پرکردن این شکاف است و به این جهت مضامین پست‌مدرن را وارد گفتمان دههٔ اخیر ایران کردند. این نسل از روشنفکران جهت نگاهشان از بیرون به داخل است. من فکر می‌کنم کسی مثل فروغی و یا داور به جهت اینکه در حوزهٔ عملی فعالیت می‌کردند و از ارکان دولت بودند نگاهشان از داخل به بیرون بود. حال سؤال اینجاست که روشنفکران نسل چهارم، بحث پست‌مدرن را به جهت پرکردن کدام گسست تجویز کرده‌اند و با این نگاه از خارج به داخل چقدر در این راه موفق‌اند؟

ـ روشنفکران نسل چهارم که درگیر مسئلهٔ سنت و مدرنیته هستند با واردکردن بحث پست‌مدرن به‌دنبال اصلاح هیچ گسستی نمی‌باشند، تلاش آنها در این راستا است که از زمان خود عقب نیافتند و معاصر زمان باشند. درواقع برای این روشنفکران فرزندِ زمانهٔ خود بودن دغدغه است. در این میان توجه آنان به این نکته الزامی است که جامعهٔ ایران جامعه‌ای است که از نظر تفکر، سرعت و تکنولوژی موازی با غرب و قرن بیست‌ویکم پیش نمی‌رود؛ آنان می‌باید این را درنظر بگیرند که وقتی کسی مثل دریدا و یا معماری هم‌چون آیزنمان مطرح می‌شود این بحث برای یک معمار بساز و بفروش ایرانی که زمین مردم را می‌خرد و چهل واحد ساختمان روی آن می‌سازد و یا کسی که مدارج فلسفی را طی نکرده و مطرح نیست. آنها قابلیت اینکه با همان سرعت و اندیشه پاپاپای پیش بروند ندارند. در اینجا خلاء بزرگی موجود است ما از روی درهٔ بزرگی که ما را از دنیای مدرن جدا می‌کند نمی‌توانیم بپریم. ما ملزم به پیمودن این راه هستیم. البته اجباری نیست که ما در پانصد سال این راه را طی کنیم، اما اینکه ما باید این راه را بپیماییم الزامی است،

کاری که افرادی نظیر فروغی انجام می‌دادند کار بسیار بزرگ و پراهمیت نهادسازی در این مملکت بود و نهادسازی تنها دستاوردی است که در تمام دوران‌های روشنفکریِ طی شده برجای مانده است. برای مثال دانشگاه یکی از همین نهادهاست. هدف از تأسیس دانشگاه انسان‌سازی است یعنی اینکه در آنجا آدم بافرهنگ پرورش دهید. کسانی هم‌چون فروغی در مورد این مسائل فکر می‌کردند. بر فرض زمانی که فروغی فرهنگستان را بنا می‌کند مسئله‌اش زبان فارسی است، به معنای واقعی با تمام چالش‌هایی که در انتظار زبان فارسی است، چالش‌هایی که از جانب کلمات فرانسوی، انگلیسی، عربی و... در زبان فارسی ایجاد می‌شود و یا مشکلاتی که در زمینهٔ ترجمه ایجاد می‌شود این مسائل تا حال حاضر پابرجا باقی مانده‌اند و ما هنوز در بند مسائل آنچنانی هستیم و بخشی از این نقص به علت بی‌توجهی‌مان در امر نهادسازی است. بنابراین مجدداً تکرار می‌کنم که من با اینکه در کتاب‌فروشی‌هایمان تألیف‌ها و یا ترجمه‌هایی از متفکران پست‌مدرن داشته باشیم مخالف نیستم، ولی با اینکه این امر به‌عنوان اساسی‌ترین مسائل حوزهٔ اندیشه در جامعهٔ ایران، جامعه‌ای که درگیر برخورد شدید سنت و مدرنیته است، مطرح شود مخالفم.

این نحوهٔ برخورد از دیدگاه من، از کنار مسائل گذشتن است. جامعه ایران جامعه‌ای است که درگیر چالش عمیق سنت با مدرنیسم است. این مسائل به‌صورت ناخودآگاه ما را درگیر می‌کند. کافی است وقتی به یکی از خیابان‌های تهران می‌آییم دقت کنیم، به‌خوبی درخواهیم یافت که مسائلی که ما را درگیر می‌کنند مسائل پست‌مدرن نیستند، بنابراین پست‌مدرن حداقل در حوزهٔ سیاسی و اجتماعی مسئله و دغدغهٔ ما نیست؛ اینکه ترافیک بهم خورده است و یا اینکه همه‌چیز در ایران نابسامان و بی‌نظم‌اند دلیل نمی‌شود که ما پست‌مدرن باشیم، از قضا عده‌ای این نابسامانی، از هم‌گسیختگی و عدم انسجام را نشانهٔ پست‌مدرن بودن‌مان می‌دانند. این نابسامانی به هیچ عنوان نماد پست‌مدرنیسم نیست، بلکه شِمایی از عقب‌افتادگی و بی‌برنامه‌گی ما است. وضعیتی که ما نگرش منفی به آن داریم. فرهنگی که در غرب موجود است با تفکر به‌طرف پست‌مدرنیسم حرکت کرده است. پست‌مدرن‌ها در هنر، معماری و سینما به کارهایشان به صورت منفی نگاه نمی‌کنند، نحوهٔ نگرش و عملکرد آنان مثبت است. مشکلات ما از جنسی دیگر است ما درگیر مسائلی هستیم که می‌باید آنها را حل کنیم.

ـ من فکر می‌کنم تفاوت عمده‌ای بین ایران و غرب وجود دارد، در غرب با ایمان به سوی پیشرفت، ترقی و مدرنیته پیش رفتند، اما در ایران پس از شکست، یعنی ایران و روس، مشروطه، ۲۰ شهریور. خانم مونیکا رینگر اخیراً بحثی را در کتاب دوران قاجار در باب تاریخ اصلاحات آموزشی مطرح کرده‌اند، من فکر می‌کنم یکی از مسائلی که امروزه در پروژهٔ توسعه، نوسازی و مدرنیسم درگیر آن هستیم مبحث تعلیم و تربیت است. اگر ما قادر بودیم مبحث تعلیم و تربیت را در ایران عمیق‌تر پی‌گیری کنیم مثلاً با ایجاد نهادهایی چون دارالفنون، آیا فکر می‌کنید می‌توانستیم با گسترش تعلیم و تربیت و نخبه‌گرایی توفیق بیشتری چه در عرصهٔ بازسازی داخلی و چه در صحنهٔ بین‌المللی کسب کنیم؟

ـ خیر، به این علت که روند نخبه‌گرایی در کشور ما هنوز به‌نوعی وجود دارد. در دوره‌های مختلف به دو صورت این روند صورت‌بندی شده است. در یک شکل به صورت واقعی و اصیل مطرح شد که نتیجه‌اش افرادی مثل محمدعلی فروغی و تقی‌زاده هستند، و در نوع دوم هم به صورت تصنعی و غیراصیل که ما نوع اخیر را هنوز هم در ایران در قالب دیپلم‌پرستی‌های بی‌ریشه داریم. در ایران مبحث تعلیم و تربیت ریشه‌های قدیمی داشته است و افرادی مثل امیرکبیر یا محمدعلی فروغی به این مسئله آگاهی داشتند و در این زمینه تلاش‌های درخور توجهی کردند. این نگاه در ایران به دلایلی بسیار در روند تاریخ از یاد رفته است و اهمیت مسئله کمرنگ نشان داده شده است؛ با وجود اینکه نخبه‌گرایی در ایران وجوه منفی هم داشته است، اما می‌باید این نهادها را در ایران بنا کنیم تا از دل آن نخبگان کارآمد و روشنفکران تأثیرگذار بجوشند.

ـ در یک و نیم دهۀ اخیر جریان جدیدی در فضای فکری ایران تحت عنوان روشنفکری دینی مطرح شده است که نمادش افرادی نظیر دکتر سروش و مجتهد شبستری هستند. آنها می‌کوشند تا با استفاده از مجموعه‌ای از منابع از قبیل سنت ایرانی، فلسفهٔ مدرن، هرمنوتیک و... تفسیر و تأویل جدیدی از کتاب مقدس و دین ارائه بدهند و به‌نوعی دین سنتی را با موقعیت، دغدغه‌ها و پرسش‌های انسانِ مدرن بازسازی کنند. شما این جریان را تا چه حد عمیق، درخور توجه و موفق می‌دانید، ضمن اینکه

این جریان در کشورهای غربی هم وجود داشته است، فکر می‌کنید این تأویل جدید از سنت و دین قابل عرضه به یک نظام جهانی است یا الگویی مختص ایران می‌باشد.

ـ من همواره این را بیان کرده‌ام که با مفهوم روشنفکری دینی مشکل دارم. من این بحث را با دکتر سروش و دکتر کدیور کرده‌ام. آنها طبیعتاً با این نظر مخالف هستند، یک نوگرای دینی به دنبال روش‌ها و تفکرات تازه است، اما روشنفکری را باید به حال خود رها کند، به این دلیل که روشنفکر از یک اندیشهٔ انتقادی برخوردار است. روشنفکر کسی است که برای حقیقت و در حقیقت زندگی می‌کند نه برای هیچ نظام و یا ایدئولوژی دیگری. روشنفکر انسان آزاده‌ای است که در هیچ شرایطی قادر به متوقف‌کردن خود نیست او نمی‌تواند به خود بگوید که این پایان خط است من حقیقت مطلق را پیداکرده‌ام و از این به‌بعد دیگر نیازی به دانستن و فهمیدن ندارم. از دیدگاه من این مباحثی که در زمینهٔ نوگرایی دینی در ایران طرح شده است آیندهٔ چندانی در گفتمان روشنفکری ندارند، چون من وقتی با نسل جوان‌تر صحبت می‌کنم این نکته را می‌یابم که علاقهٔ آنها معطوف به بحث‌های جدید غرب است. مبحث دین و تقدس همواره در تمام جوامع و در تمامی تمدن‌ها جای دارد. در قرن بیستم جریانات و جنبش‌های دیگری در حوزهٔ روشنفکری داشته‌ایم مثل اگزیستانسیالیسم که مثلاً دین و تقدس از ارکان آنهاست و فلاسفه‌ای مثل گابریل مارسل و یاسپرس مسئلهٔ مسیحیت را برای مثال مسئلهٔ درخور توجهی می‌دانستند ولی خود را به‌عنوان فیلسوف یا روشنفکر دینی مطرح نمی‌کردند.

ـ بحث نوگرایی دینی به‌عبارتی تنها در چارچوب وکادر مشخص، قابلیت بازسازی خویش را دارد و فاقد آن جسارت و آزادگیِ روشنفکر در نقد و بازسازی پایه‌های فکری خویش است، آیا قضیه به این شکل است؟

ـ دقیقاً بحث من همین است. مسئلهٔ امروز ایران مسئلهٔ روشنفکری، عقل انتقادی و اندیشهٔ پیش‌رونده است، ما چه در قبال خود و چه در قبال دیگران می‌باید از ابزار تفکر انتقادی بهره ببریم. بنابراین شاید از یک فیلتر مفهومی باید عبور کنیم. پروژه‌ای که امروز ما در ایران داریم از یک منظر، پروژه‌ای فرهنگی است. فرهنگی از

این جهت که باید از آن روزمره‌گی که دچارش شده‌ایم و تمامی مفاهیم با هم مخلوط شده و ترکیب یافته‌اند و شکل کشکول‌مانندی پیدا کردند فاصله بگیریم و از موضعی فلسفی با فاصله به مسائل و مشکلات نگاه کنیم و از این موضع فراتر و فراخ‌تر، هر چیزی را در جای خودش بگذاریم. به قول هگل این کار مثل آن جغد مینروا است که در غروب باید پروازش را شروع کند نه اینکه هر روز صبح ساعت ۱۱ به خیابان آمده و با این روزمره‌گی درگیر شود.

کار روشنفکری درضمن اینکه حتی می‌تواند کار سیاسی و اجتماعی هم باشد برای جدی‌بودن ملزم به داشتن دید انتقادی ــ نگرش سازنده و اصلاح‌گر ــ است. روشنفکر می‌باید از مباحث ایدئولوژیک پرهیز کند، یک تفاوت اساسی که میان ایدئولوگ‌ها و روشنفکران وجود دارد در این نکته است که ایدئولوگ‌هایی که می‌خواهند نقش روشنفکر را بازی کنند به‌دلیل نسخه‌پیچی شکست می‌خورند زیرا رسالت روشنفکر نسخه‌پیچی نیست.

ــ ما همواره دو رویکرد به اندیشهٔ غربی داشته‌ایم، در پاره‌ای مواقع اندیشه و تفکر متفکران غرب را به‌صورت کاملاً پوزیتیویستی به ایران منعکس می‌کنیم، مثلاً در مورد کانت، هایدگر، فوکو و... کتاب‌هایشان را ترجمه می‌کنیم، شرح اندیشه‌هایشان را ترجمه و تألیف می‌کنیم و تفکرات آنها را به ایرانیان می‌شناسانیم؛ در رویکردی دیگر ما روش و متد را از آنها یاد می‌گیریم برای مثال دیدگاه‌های انتقادی آدورنو، هورکهایمر، هابرماس را جذب می‌کنیم و یا متد تبارشناسانه فوکو و نیچه و همین‌طور نگرش شالوده‌شکنانه دریدا را وارد می‌کنیم و این روش‌ها را در رویکرد به مسائل و مشکلات داخلی بهره می‌جوییم، به عبارتی ما فکر غربی را وارد نمی‌کنیم بلکه نحوه و شیوهٔ فکرکردن را از آنها یاد می‌گیریم. شما این کار را تا چه اندازه کارا می‌یابید؟

ــ من فکر می‌کنم که روش‌شناسی و جست‌وجوی متد، کار اصلی روشنفکران و متفکران است. البته این پروسه‌ای درازمدت است و شما نمی‌توانید با ترجمهٔ یک یا دو کتاب متد متفکری را به دیگران بشناسانید. مسئلهٔ دیگر این است که متفکری مثل مارکوزه، فوکو و... روش خود را در چارچوبی آموختند و در این چارچوب آموزه‌هایشان قابل درک است، این چارچوب را باید شناخت. متفکرین غرب به‌سان

زنجیری به هم متصل‌اند و به هیچ‌کدام از آنها به‌صورت منفصل و مجزا از یک کل نمی‌توان اندیشید، برای مثال فوکو دائماً به فیلسوفی مثل نیچه ارجاع می‌دهد، شما اگر نیچه را نخوانده و نفهمیده باشید نمی‌توانید فوکو را درک کنید و نیچه را نیز اگر به کل تاریخ فلسفهٔ غربی مسلط نباشید نمی‌فهمید، چون نیچه لبه‌تیز انتقادش متوجه تمام مکتب افلاطون، کانت، مسیحیت،... و به عبارتی کل تمدن غرب است. به نظر من ما باید روشی داشته باشیم تا آن روش را بشناسانیم یعنی برای انتقال آن روش، روش لازم است. این اندیشه‌ها باید درست تدریس شوند. ما باید ترجمهٔ آثار کلاسیک غرب را هم در کنار ترجمه‌های آثار پست‌مدرن داشته باشیم و در اینجا به اهمیت آثار افرادی مثل دکتر بشیریه و دکتر رشیدیان پی می‌بریم. کسی نمی‌تواند بدون درک هابز، لاک و روسو مباحث فلسفهٔ سیاسی را مطرح کند و یک‌دفعه به هانا آرنت برسد. در فلسفه هم جریان از همین قرار است. بدون مطالعهٔ آثار افلاطون، ارسطو، کانت، هگل، آثار متفکران پست‌مدرن برای ما قابل درک نیست، لزوم درک توالی اندیشه‌ها و دوران‌های فکری امری غیرقابل انکار است.

ـ من با طرح سؤال پیش می‌خواستم زمینه را برای طرح سؤالی در باب آثار دکتر طباطبایی فراهم کنم. بسیاری رویکرد ایشان را در میان محققان و روشنفکران حال حاضر ایران وزین‌ترین و منسجم‌ترین متد می‌دانند، بسیاری از محققان ما به طرح مباحث غیرضروری اقدام می‌کنند اما از نظر دکتر طباطبایی رسالت روشنفکر این است که به مباحث ضروری و کاربردی در باب جامعهٔ خودمان بپردازد. ایشان با نگاهشان به هستهٔ مشکلات و مسائل ایران می‌پردازند و در حین بازخوانی تاریخ ایران موانع عمدهٔ توسعه در ایران را نشان می‌دهند و آن دسته از عواملی که ما را به زوال و انحطاط کشانده‌اند از تاریخ استنتاج می‌کنند. متد ایشان در تحقیقات و تألیفات متد هگلی است، ایشان در زمینهٔ متد هم که مهم‌ترین بخش آن تحقیق می‌باشد بسیار منسجم و روشمند عمل می‌نمایند. مایل بودم نظر شما را در مورد سیر کارهای دکتر طباطبایی و کتاب تأمل‌برانگیزشان نظریهٔ انحطاط در ایران بپرسم؟

ـ آشنایی بنده با دکتر طباطبایی به سال‌ها پیش برمی‌گردد، هنگامی که من در سن هفده‌سالگی به فرانسه رفتم تا تحصیلاتم را ادامه دهم دکتر طباطبایی را به‌عنوان

مرد پخته‌ای که به آلتوسر علاقه‌مند بود و مباحث روز را پیگیری می‌کرد به یاد دارم. در آن دوران من نوجوان بودم و قادر به بحث و گفت‌وگو با سیدجواد طباطبایی نبودم ولی بعدها که خودم هم شروع به خواندن فلسفه کردم در یک مقطع زمانی هم تقریباً همکلاس شدیم و اساتید مشترک داشتیم ارتباط بین ما بیشتر شکل گرفت. در سال‌های ۱۹۸۱ و ۱۹۸۲ دکتر طباطبایی و من و چند تن از دوستان گردهمایی‌هایی در پاریس داشتیم و همین مباحث را به‌گونه‌ای ناپخته‌تر در آن زمان انجام می‌دادیم، زیرا از آن زمان تاکنون ما هر کدام چندین کتاب نوشته‌ام و مباحث را پی‌گیری کرده‌ایم. در آن سال‌ها که سال‌های اوج دعواهای سیاسی و ایدئولوژیک بین گروه‌های سیاسی بود من و دکتر طباطبایی و چندتن از دوستان دیگر شدیداً مخالف بحث ایدئولوژیک بودیم، اعتقادمان به این بود که باید پروژه‌ای روشنفکری که هدف اصلی‌اش طرح سؤالات هستی‌شناختی ایران است پایه‌ریزی کرد. به‌خوبی به یاد دارم که سیدجواد طباطبایی از همان زمان می‌گفت که به‌دنبال برخورد با پدیده‌ای بود که نامش را ایدئولوژی ایرانی گذاشته بود. این بحث به گونهٔ پخته‌تری ساختار کتاب ***زوال اندیشهٔ سیاسی در ایران*** را شکل داد. بنده آثار دکتر طباطبایی را خوانده و آثار بسیار ارزنده‌ای قلمداد می‌کنم ضمن توجه به این نکته که هر دو دید هگلی داریم دکتر طباطبایی دکترای خود را در مورد هگل نوشته است و من در مورد هگل کتاب نوشته‌ام. از نظر ارادتی که هر دو به هگل داریم از این نظر به هم بسیار نزدیک هستیم. تفاوت بنده و دکتر طباطبایی در این نکته است که من همیشه بحث دیالوگ را در کارهایم بیشتر می‌کنم او به کلی گسست کاملی با این بحث دارد و هیچ نوع زمینهٔ گفت‌وگویی را با هیچ قشری اعم از روشنفکران دینی یا روشنفکران نسل اخیر و حتی فردی مثل شایگان ایجاد نمی‌کند و موضع‌گیری و مرزبندی بسیار شدیدی دارد. بنده موضع‌گیری‌هایم در همان راستا در این جهت است که اگر ما این دیالوگ را در ایران مابین خودمان انجام ندهیم به همان بحث سیدجواد طباطبایی یعنی انحطاط می‌رسیم، من معتقدم با وجود اینکه ما عقب‌ماندگی داریم اما انحطاط به‌طور کامل به آن معنایی که اشپنگلر از این واژه مراد دارد انجام نشده است در همان زمان که دکارت در اروپا ظهور می‌کند دوران شکوفایی «ملاصدرا» در ایران است، ما پس از ملاصدرا هیچ نظام فلسفی‌ای در ایران نداشته‌ایم و فلسفه در ایران غروب کرده است.

پس یکی تفکر را به‌طرف شکوفایی می‌برد و دیگری راه تفکر را می‌بندد. با این وجود از زمان جنگ ایران و روس با توجه به اتفاقاتی که پیش آمد روشنفکرانی داشتیم که از شخصیت‌های عمیق و جالبی برخوردار بوده‌اند، و این نکته‌ای است که سیدجواد طباطبایی الان به آن توجه می‌کند. من به شخصیت‌هایی مثل فروغی، هدایت و میرزا ملکم‌خان احترام گذاشته و فکر می‌کنم کسانی‌اند که کارشان را درست انجام می‌دادند. کسی مثل میرزا ملکم‌خان مسئلهٔ قانون و یا کسی مثل فروغی بحث تفکیک قوا و یا جامعهٔ ملل را در زمان خود به‌درستی مطرح می‌کند؛ کسی مثل هدایت که یک استثنا بسیار بزرگ در تاریخ روشنفکری ماست **بوف کور** را می‌نویسد، به فوتوریسم نزدیک می‌شود یا **مسخ** کافکا را ترجمه می‌کند، در زمان خود راه درستی را درپیش گرفته و به این دلیل امروز هم برایمان زنده‌اند.

اگر من بخواهم در این بحث جلوتر بروم می‌توانم اضافه کنم که ما کاملاً نمی‌توانیم از کنار گذشته عبور کنیم و هم به نسل گذشته و هم به نسل خودم به دید انتقادی نگاه می‌کنم. این‌طور نیست که نسل چهارم قهرمانان روشنفکری ایران باشند، بحثی که بنده به‌عنوان مکمل در کنار بحث سیدجواد طباطبایی طرح می‌کنم این است که آنها سؤالاتی برایشان پیش آمد و به دلایل شکست‌های سیاسی یا روشنفکری و یا نشناختن درست غرب قدرت تکمیل و اتمام بحث را نداشتند. وظیفهٔ نسل چهارم این است که این مبحث را تا آنجا که توان دارد پیش ببرد یا بازاندیشی و بازسازی کند. من طرفدار این نظریه نیستم که همه‌چیز را ویران کنید و از نو بسازید و حتی در سیستم مصطفی کمالی هم که در ترکیه است به این شکل است که شما بسیاری از چیزها را می‌زنید اما بخش وسیعی از آن ریشه‌ها باقی می‌ماند. آن لایه‌های تمدنی که از آن صحبت می‌کنم و خیلی‌ها با این تقسیم‌بندی لایه‌ها موافق‌اند عبارتند از لایهٔ ماقبل اسلامی ـ لایهٔ اسلامی ـ لایهٔ مدرن. این لایه‌ها بسیار جدی هستند زیرا فقط لایه‌های فرهنگی نیستند بلکه هستی‌شناختی نیز هستند. و ما نمی‌توانیم این لایه‌ها را از بین ببریم و دور بیندازیم. اینها جزئی از میراث و هویت ما را شکل می‌دهند بنابراین بحث میراثمان هم بحث مهمی است که در فعالیت‌های روشنفکری می‌باید مورد توجه قرار گیرد.

روشنفکری و برزخ سنت و مدرنیته در ایران[1]

ـ شما به‌عنوان یک روشنفکر، سیر اندیشه و روند آن را در جامعهٔ معاصر ایران چگونه ارزیابی می‌کنید؟

ـ سیر اندیشه در ایران از دورهٔ دوم انقلاب تفاوت‌های اساسی یافته است. به‌نظر من روشنفکری در ایران به چهار دوران تقسیم می‌شود، یعنی می‌توان از چهار موج روشنفکری در ایران سخن گفت. موج چهارم بعد از انقلاب فعالیت خود را آغاز کرده و به‌نوعی نسل من جزو همین موج به‌شمار می‌آید. تلاش‌های این موج سیر اندیشهٔ نوینی را شکل داد. جالب است که اکثر این افراد بیشتر در زمینهٔ فلسفه فعالیت دارند. می‌توان گفت، این اندیشمندان به‌مثابه پنجره‌های واقعی هستند که جامعهٔ معاصر ایران رو به غرب گشوده است.

برخلاف نسل سوم یا موج سوم روشنفکری، (روشنفکران پیش از انقلاب ایران) که بیشتر به رمان، شعر و ادبیات می‌پرداختند، اکثر این افراد (روشنفکران موج چهارم) بیشتر به فلسفه و اندیشهٔ فلسفی توجه دارند. یعنی حوزهٔ کاری آنها ــ فارغ از

---

۱. روزنامهٔ **همشهری**، ۱۹ بهمن ۱۳۸۱.

علائق که ممکن است ادبی نیز باشد ــ فلسفه است. نسل جوان نیز به تبع آن به فلسفه و اندیشهٔ فلسفی بسیار علاقه‌مند شدند. زیرا اصولاً امروز از طریق فلسفه است که می‌توان به غرب پرداخت یا به عبارت دیگر از طریق بازگشایی پنجرهٔ اندیشهٔ فلسفی است که می‌توان غرب را دید.

در این راستا به‌نظر می‌رسد سیر اندیشه در حال رسیدن به وجهی انتقادی است. اندیشمندان مختلفی که وجود دارند و کاارهایی‌که صورت می‌گیرد، همه و همه حاکی از نوعی پویایی خاص است. امروز بسیاری از افراد در ایران رو به تألیف آورده‌اند و کمتر کار ترجمه انجام می‌دهند. این خود نشانهٔ خوبی برای بحث‌های فلسفی است، زیرا در این صورت می‌توان امیدوار بود که افق‌های ذهنی جدیدی شکل بگیرد. این موضوع بسیار مهم است و باید به آن توجه خاص داشت.

ــ اما به‌نظر نمی‌رسد این موضوع تنها به فلسفه خلاصه شود؟

ــ بله، اگرچه در زمینه‌های دیگر نیز کارهای جدیدی صورت می‌گیرد، اما به اندازهٔ حوزهٔ فلسفه نیست. مثلاً در جامعه‌شناسی یا انسان‌شناسی نیز کوشش‌هایی صورت گرفته، اما به‌واقع این کارها به اندازهٔ حوزهٔ فلسفه گسترده و جدی نیست. این سیر اندیشه برای اولین بار، غیرایدئولوژیک و غیراوتوپیایی (غیر آرمانگرایانه) است. می‌توان گفت: روشنفکران جوان یا همان موج چهارم برای اولین بار مسائل خاص خود را طرح می‌کنند، یعنی مسئلهٔ امروز آنها طرح کثرت‌گرایی[1]، دموکراسی، آزادی، حقوق فردی و... است که در طرح آنها از هیچ ایدئولوژی خاصی پیروی نمی‌کنند، زیرا اساساً این نسل از روشنفکران هیچ برنامهٔ خاصی برای مهندسی اجتماعی، به شکل ایدئولوژیک ندارد.

به‌عبارت دیگر روشنفکر موج چهارم هدف روشنفکران قبلی را دنبال نمی‌کند. مثلاً در طرح‌های اجتماعی به کارهایی که مارکسیست‌ها یا سایر نحله‌های پیش از انقلاب دنبال می‌کردند، توجه ندارند.

---

1. Pluralism

ـ یعنی می‌گویید این موج چهارم بیشتر به دنبال شناخت و معرفی مفاهیم است تا بنانهادن یک طرح کلی ایدئولوژیکی-اجتماعی؟

ـ بله، مسئلهٔ اساسی و مهم برای این طیق موضوع شناخت است. البته اکثر این افراد در کنار شناختِ غرب به دنبال شناخت خود نیز هستند، یعنی یکی از موضوعات اساسی برای روشنفکرِ امروز شناختِ خود است، زیرا در راستای شناخت هویت ایرانی است که می‌توان خود را در برابر جهان قرار داد تا دنیا را بهتر شناخت و در سیر جهانی قرار گرفت. کوشش‌هایی که طی دههٔ گذشته در این زمینه صورت گرفته، بسیار اساسی، مفید و نتیجه‌بخش بوده، زیرا حاصل این کوشش‌ها باعث شده جوانان به این موضوعات علاقه‌مند شوند و بیشتر به آنها توجه کنند.

ـ همان‌طور که شما گفتید این کوشش‌ها و علاقه‌ها چه در بین افراد جامعه ـ خصوصاً جوانان ـ و چه در بین روشنفکران این نسل دیده می‌شود، اما واقعاً نسل امروز چقدر این مفاهیم را درست شناخته، به بیان دیگر مفاهیمی که امروزه به هر نحو در جامعه مطرح می‌شود، چقدر درست معرفی شده‌اند؟

ـ مفاهیمی که از غرب وارد شده، در هر دوره به نوعی معرفی شده‌اند، مثلاً در دورهٔ مشروطیت، مقولات و مفاهیمی چون پارلمان، قانون، آزادی‌های فردی و... به صورت محدود شناخته شدند. در دوره‌های بعد نیز همین مفاهیم به اضافهٔ مفاهیم جدید دیگر وقتی وارد فضای جامعه شدند، بار ایدئولوژیک گرفتند و به دلیل تحمیل این بار ایدئولوژیکی، نادرست معرفی شدند. اگر توجه کنید معرفی مارکسیسم به ایران به‌صورت مثله‌شده بود، یعنی ما بیشتر با مارکسیسم روسی آشنا شدیم. مفهوم و ایدئولوژی بی‌پایه و اساسی که هیچ اشاره و توجهی به آثار و آرای مارکس نداشت. جالب است که آثار اصلی مارکس اکنون و در زمان حال مورد بازشناسی و مطالعه قرار گرفته است، اما در آن زمان اصلاً به آن بحث‌ها توجه نمی‌کردند.

بعد از این سیر طولانی امروز، نسل چهارم روشنفکران کوشش می‌کنند این مفاهیم و آثار را درست بشناسند و به‌درستی نیز معرفی کنند. به همین دلیل، امروز

وقتی یک اندیشمند برای معرفی یک فیلسوف یا یک مفهوم خاص سخنرانی می‌کند، هر چیز که خودش فکر می‌کند خوب و درست است را نمی‌تواند بیان کند، زیرا در میان مستعمان افرادی هستند که با موضوع آشنایی دارند، بنابراین به اشتباهات او اعتراض می‌کنند.

البته ناگفته نماند که با تمام این کارها ما هنوز به سطح جهانی نرسیده‌ایم، یعنی برخلاف تصَور عده‌ای، بسیاری از اندیشمندان جامعهٔ ما که کارهای فکری-فلسفی انجام می‌دهند به‌هیچ‌وجه در سطح جهانی مطرح نیستند. بسیاری از افراد که در زمینهٔ اندیشه کار می‌کنند، حتی یک کتاب یا مقاله به زبان خارجی ارائه نکرده‌اند. امروزه برای یک اندیشمند جدی این مسئله یک کاستی محسوب می‌شود.

ما اگر بخواهیم به گفت‌وگو با دنیا بپردازیم تا اندیشهٔ خود را عرضه کنیم و در مقابل تفکر جهانیان را بشناسیم، باید به زبان آنها یا حداقل زبان رسمی جهان آشنا باشیم. ما وقتی نتوانیم با دنیا به گفت‌وگو بپردازیم، نمی‌توانیم با شهروندان خود نیز گفت‌وگو کنیم. اگرچه این کاستی‌ها وجود دارد، اما نباید کارهایی که صورت می‌گیرد را نادیده بگیریم. به‌هرحال این کارها مفید و نتیجه‌بخش است. ما هرچه بیشتر بتوانیم در مورد تاریخ فلسفه، جهان امروز و اندیشهٔ معاصر شناخت حاصل کنیم و این شناخت را به جوانان منتقل کنیم فرصت‌هایی را که برای گفت‌وگو حاصل می‌شود بهتر خواهیم شناخت.

ــ اگرچه این کوشش‌ها را نمی‌توان نادیده گرفت، اما گاه مسائلی مطرح می‌شود که بر عدم شناخت افراد دلالت دارد. به‌عنوان مثال عده‌ای می‌گویند ما چون هنوز مدرن نشده‌ایم، نباید از پست‌مدرنیته سخن بگوییم. پس باید اول مدرن شد و بعد از آن به سمت پست‌مدرنیته حرکت کرد. حال فارغ از اینکه خود این نگاه به سیر تاریخ بشری یک نگاه مدرن است، می‌توان پرسید آیا واقعاً این سرگردانی‌ها حاکی از عدم شناخت نیست؟

ــ حرکت و سیر اندیشه مانند سوارشدن به مترو نیست، یعنی نمی‌توان گفت، ما باید الزاماً از ایستگاه اول عبور کنیم تا به ایستگاه دوم برسیم. همان‌طور که شما گفتید این مسائل همه در فضای مدرنیته قرار می‌گیرد، حتی می‌توان گفت درواقع

پست‌مدرنیته به لحاظ هستی‌شناختی[1] و منطقی خود در منظومهٔ فضایی مدرنیته قرار می‌گیرد. باید پرسید که آیا ما در آن منظومه مدرن قرارگرفته‌ایم یا خیر؟ بی‌شک پاسخ به این سؤال منفی است. به اعتقاد من، ما از وضعیت سنتی بریده شده‌ایم، اما هنوز مدرن نیستیم، یعنی در وضعیتی برزخی میان سنت و مدرنیته قرار داریم. در یک شب نیز نمی‌توان مدرن شد. وضع و جلوهٔ ظاهری زندگی افراد ملاک مدرن‌شدن نیست، کما اینکه بسیاری از افراد از وضع ظاهری مدرن برخوردارند، اما درواقع دارای ذهنیت مدرن نیستند.

اگر جامعه‌ای به دنبال مدرنیته باشد و افراد آن به‌دنبال برخورداری از ذهنیت مدرن باشند، باید از چگونگی به‌وجودآمدن سوژهٔ عقل محور مدرن آگاه باشند و با مفهوم فردیت نیز آشنا شوند و به‌طورکلی راهکارهای دفاع از حقوق فردی-شهروندی را بدانند.

به عقیدهٔ من مسئلهٔ عقل انتقادی بسیار مهم است. ما در جامعهٔ ایران بسیار به عقل ابزاری توجه داریم و اساساً عقلانیت را بر مبنای عقل ابزاری می‌شناخته‌ایم و بر این باوریم که چون از این عقل بهره می‌بریم، مدرن هستیم.

ولتر، دیدرو، هگل، کانت و بسیاری از فیلسوفان مدرنیته تنها نتیجهٔ علم و فناوری مدرن نیستند بلکه بیشتر نتیجهٔ ذهنیت انتقادی مدرنیته‌اند. ذهنیت مدرن باعث می‌شود با نگاهی انتقادی به ساختار سیاسی و کلیت جامعه توجه کنیم.

معیارها، هنجارها، اسطوره‌ها، همه و همه باید مورد بازبینی انتقادی قرار بگیرند. در این صورت است که عقل انتقادی مبنای مدرن‌شدن می‌شود. اگر صادقانه به قضیه نگاه کنیم، می‌بینیم امروزه بسیاری از افراد در جامعه هستند که با معیارها و بر مبنای اصولی زندگی می‌کنند که به‌هیچ‌وجه مدرن نیستند. به‌عنوان مثال، شما در سطح فضای عمومی یا خصوصی این رویکرد غیرمدرن را می‌بینید. اکثر افراد به‌طور مداوم به حقوق خصوصی و عمومی یکدیگر تعدی می‌کنند. فضاهای خصوصی به‌طور مداوم مورد تهاجم و تجاوز قرار می‌گیرند. این کنش بر مبنای پایمال‌کردن و

---

1. Ontological

نادیده‌گرفتن حقوق افراد خود دلالت بر فضایی پیشا-مدرن[1] دارد.

حتی پست‌مدرنیته نیز به‌دنبال نفی حقوق فردی نیست. صورت‌بندی پست‌مدرن نیز تا حدودی به حقوق افراد و انسان‌ها پایبند است. اگرچه پست‌مدرنیته به محورهای اساسی مدرنیته انتقاد می‌کند، اما به‌دنبال نفی این مسائل نیست، بلکه آن نیز به نوعی در پی تقویت این فضای سالم است.

ـ جالب همین‌جاست که برخی می‌گویند ما سنخیت‌های ویژه و متعددی با پست‌مدرنیته داریم و به‌نوعی می‌گویند پست‌مدرنیته برای جامعهٔ ما مناسب‌تر از مدرنیته است. آیا شما با این نظر موافق هستید؟

ـ خیر به‌هیچ‌وجه نمی‌توان چنین نگرشی را پذیرفت. ما نمی‌توانیم از روی دره‌ای به این پهنا بپریم، زیرا به قعر آن سقوط می‌کنیم. جامعهٔ ما به لحاظ ذهنی با پست‌مدرنیته فاصلهٔ بسیار زیادی دارد، یعنی آنچه بین اندیشه و ذهنیت ما با پست‌مدرنیته شکاف ایجاد می‌کند، اصلاً قابل چشم‌پوشی نیست.

ـ آیا این فاصله همان مدرنیته است. به عبارت دیگر این فاصله را مدرنیته پر می‌کند؟

ـ این فاصله اگرچه مدرنیته را نیز دربرمی‌گیرد، اما تنها به آن خلاصه نمی‌شود. این فاصله شکافی است که دنیای ایرانی را به‌مثابه دنیای شرقی با محورهای خاص خود از دنیای مدرن و دنیای غرب تفکیک می‌کند. به عقیدهٔ من نمی‌توان از روی این دره پرید، بلکه باید پلی ساخت، تا با اصول تعریف‌شده از روی این دره گذر کنیم. این پل نیز با تلاش‌هایی که ذکر شد (و روشنفکران امروز به‌دنبال آن هستند) ساخته می‌شود، یعنی این شکاف با روابط اجتماعی جدید، حقوق مدنی، فضای شهروندی نوین و تفکر انتقادی مناسب پر می‌شود.

ـ با این تفصیل تفاوت نگاه شما با تفکری که می‌گوید ما باید اول مدرن بشویم و

---

1. Pre-Modern

بعد از آن به پست‌مدرنیته برسیم، چیست؟ به‌نظر می‌رسد، اگرچه روش یا نوع نگاه شما به مسئله متفاوت است اما، درنهایت نتیجه‌ای یکسان حاصل می‌شود و آن حرکت گام به‌گام در مسیر تاریخ است؟

ـ خیر، چنین نیست. من می‌گویم بیش و پیش از اینکه ما به دنبال ترتیب سنت، مدرنیته و پست‌مدرنیته باشیم، باید جهانی فکر کنیم، زیرا این سه مفهوم به‌صورت موازی و در کنار هم وجود دارند.

آنچه ما را به نتیجه می‌رساند، ذهنیت جهانی است. یعنی منظومهٔ ذهنی‌ای که در آن هم مدرنیته باشد و هم پست‌مدرنیته. به عبارت دیگر هم دستاوردهای مدرن‌شدن را داشته باشیم و هم نقدهایی را که به بحران‌ها و دستاوردهای آن شده مطرح کنیم. اما اینکه بخواهیم بدون شناخت دستاوردهای مدرنیته نقدهای آن را مطرح کنیم و برمبنای آن عمل کنیم، به نتیجه نمی‌رسیم. این شکافی است که نمی‌توان آن را نادیده گرفت. ما چگونه می‌توانیم چیزی را که نمی‌شناسیم، نقد کنیم؟ این تنها یک کپی‌برداری ساده و بی‌حاصل است. مثلاً ما اگر در ایران «لاس‌وگاس» یا «دیزنی‌لند» بسازیم، نمی‌توانیم هیچ تناسبی بین این دو مکان و سایر اماکن برقرار کنیم و در نهایت به یک چیز کمدی و حتی مضحک می‌رسیم. همان‌طور که گاه با عدم رعایت این تناسب‌ها چنین شده است.

ما باید طرق رسیدن به مقصد را بشناسیم. این البته آن نگاه ایستگاهی که پیش‌تر گفتم، نیست، بلکه شناخت منظومهٔ فکری امروز جهان است و تأکید دارم که این منظومهٔ جهانی هم مدرن، هم پست مدرن و هم پساپست‌مدرنیته[1] را دربردارد. این مسائل برای کل دنیاست. ما باید با نبض جهانی پیش برویم. یعنی نمی‌توانیم هم با تپش قلب جهانی و هم تپش قلب ایرانی زندگی کنیم. این دو متفاوت است، ما باید به یک دستاورد جهانی برسیم. در این سیر خاص عناصری در ذهنیت ایرانی وجود دارد (مانند هر کشور و فرهنگ دیگر) که وقتی با ذهنیت جهانی تقابل پیدا می‌کند، باید مورد بازنگری قرار بگیرد. در این راستا از اقتدارطلبی این ذهنیت کاسته می‌شود. ما باید این اقتدارطلبی را کنار بگذاریم و به صورت اصولی با مسائل برخورد کنیم.

---

1. Post-Post Modernity

ـ این یکی از رویکردهای مطرح در جامعه است. یعنی نگاهی که به دنبال جهانی‌کردن اندیشه است. عده‌ای دیگر نیز به دنبال بومی‌کردن اندیشه‌ها هستند. البته گاه از منظری که تقابل یا تضادی با نگاه شما ندارد، اما در هر صورت این تفاوت‌ها وجود دارد. سؤال من این است که اولاً آیا این امر میسر است و دوم اینکه آیا مطلوب است یا خیر؟

ـ من اعتقادی به مدرنیته یا پست‌مدرنیته بومی ندارم. حتی به‌نظر می‌رسد کسانی که چنین سخنانی می‌گویند چندان در مورد این مفاهیم شناخت ندارند. این افراد قصد دارند به نوعی یک کلاژ از دو فضای ذهنی غربی و ایرانی به‌دست بدهند، اما به‌نظر نمی‌رسد این کلاژ چندان موفق باشد، یعنی وقتی دو اندیشه راکه هیچ ارتباطی با هم ندارند ترکیب کنیم، به نتیجهٔ مطلوبی نمی‌رسیم. اگر انسان ایرانی امروز بخواهد به حقوق فردی و وضعیت مدرن خود پایبند باشد، باید معیارها و هنجارهای زیادی را مورد بازنگری قرار دهد، زیرا بسیاری از این اصول با آن مباحث تباین و تضاد دارند.

ـ البته این افراد اعتقاد دارند که باید به جمع جبری سنت و مدرنیته رسید، یعنی جایی که می‌توان به نفع سنت عمل کرد سنتی و آنجایی که باید مدرن بود به نفع مدرنیته عمل کنیم یا به نوعی عناصر ذاتی این دو را با هم تلفیق کنیم؟

ـ بله. ادعا این است. اما مسئله به این سادگی نیست. این مشکلی است که روشنفکران دینی نیز با آن مواجه هستند. مدرن‌بودن ضرورت‌ها و وظایفی را دربردارد، از جمله آزاداندیشیدن، خودمختاری، پذیرش فضای ذهنی خاص، فردیت و محوریت فرد و... از مسائل مهمی است که نمی‌توان از آنها چشم‌پوشی کرد. اصولاً جوامع سنتی کیهان‌محور هستند. حال وقتی سخن از مدرن‌شدن می‌شود، این مسائل بنیادی و اصولی نیز مورد سؤال و نقادی قرار می‌گیرند. به‌نظر من از این منظر بومی‌شدن یا بومی‌کردن اندیشه معنا ندارد. اینکه ما آیین‌های خود را حفظ کنیم، سخن دیگری است. چینی‌ها یا ژاپنی‌ها نیز آیین‌های خود را حفظ کرده‌اند و البته امروز مدرن هستند. حفظ این آیین‌ها و آداب و رسوم با بومی‌کردن اندیشه (در این معنا) تفاوت دارد. مثلاً می‌توانیم در عین مدرن‌بودن عید نوروز یا بسیاری از مراسم آیینی

خود را همچنان حفظ کنیم. در این صورت دیگر مشکل ما مسئلهٔ تلفیق سنت و مدرنیته یا حتی پست‌مدرنیته نیست، بلکه رسیدن به آن عقلانیت انتقادی و ذهنیت نقاد است.

درواقع معیارها و هنجارهای نوین جایگزین معیارها و هنجارهای دیگر می‌شود. این مسئله به هرحال رخ خواهد داد.

ـ در این صورت می‌توان یک سؤال سنت‌مدار پرسید و آن اینکه در این میان تکلیف سنت چه می‌شود؟

ـ بحث من در این باره ناظر به تفکیک بین سنت و میراث است. ما امروز در ایران بسیار بر سنت تأکید می‌کنیم و البته هیچ توجهی به میراث نداریم. در مقابل سؤال شما، من می‌پرسم تکلیف میراث چه می‌شود؟ آنچه برای هر تمدن در طول زمان باقی می‌ماند، میراث آن تمدن و فرهنگ است و نه الزاماً سنت‌های آن.

اصولاً سنت‌ها در طول تاریخ زیر سؤال می‌روند، اما میراث چنین نیستند. به‌عنوان مثال داوینچی، میکل‌آنژ، موتزارت، بتهوون و... جزئی از میراث فرهنگ بشری و تمدن اروپایی هستند. شما نمی‌توانید بگویید این افراد یا بسیاری از افراد دیگر انحصاراً جزو سنت غرب به‌شمار می‌آیند.

ـ شما می‌خواهید بگویید ما بین سنت و میراث تفکیک قائل نشده‌ایم یا اینکه این دو را اشتباه گرفته‌ایم. یعنی به جای حفظ میراث و نقد سنت، حفظ سنت و نقد میراث کرده‌ایم. منظور شما کدام‌یک است؟

ـ به‌نظر من، ما اصولاً این تفکیک را انجام نداده‌ایم و اصلاً چنین نگاهی به موضوع نداریم. زیرا وقتی چنین تفکیکی صورت بگیرد، درمی‌یابیم که درعین مدرن‌بودن، می‌توان میراث را نیز حفظ کرد. یعنی ضمن برخورداری از یک فضای ذهنی جهانی و مدرن می‌توانیم هویت خود را با میراث خود بازشناسی کنیم، زیرا مسئلهٔ هویت با میراث شناخته می‌شود و نه الزاماً با سنت‌های خاص، چرا که سنت‌ها از معیارها، هنجارها و روابط اجتماعی خاصی تشکیل شده‌اند که به‌هرحال در سیر تاریخی یک فرهنگ مورد بازبینی و تغییر قرار می‌گیرند، اما میراث که ستون‌های اصلی یک تمدن و هویت فرهنگی را تشکیل می‌دهند، اصولاً باقی

می‌مانند، مثلاً برای هویت ایرانی «شاهنامه»، «حافظ»، «مولوی» و... جزئی از میراث به‌شمار می‌آید. این چیزی است که اصولاً دغدغهٔ آن را نداریم و حال آنکه اگر بر این بخش تأکید کنیم، بیشتر و بهتر می‌توانیم به فضای مدرن برسیم.

ـ همان‌طور که شما نیز اشاره کردید، ما در برزخ میان سنت و مدرنیته قرار داریم. این برزخ را به‌عنوان همان ویژگی گذار تعریف می‌کنند و می‌گویند ما در حدود دویست سال است در حال گذار هستیم. اولاً آیا به این وضعیت گذار قائل هستید یا خیر. دوم اینکه آیا با این شرایط چنین برزخی پایان خواهد یافت؟

ـ به عقیدهٔ من، جامعهٔ ما در حال گذار نیست، بلکه جامعه‌ای در چالش و دست به گریبان مسئلهٔ غرب و مدرنیته است. یعنی همان‌طور که گفتم در برزخی میان فضای ذهنی خود و فضای ذهنی مدرن به‌سر می‌بریم. امروز تمام چالش‌هایی که مدرنیته برای خود داشته و به‌نوعی حاصل آن است، ازجمله فناوری (یا تمام آنچه موردنقد پست‌مدرنیته قرار گرفته) برای ذهنیت ایرانی مطرح شده است. درواقع مسائل ایران از زمانی آغاز شد که بعد از جنگ‌های ایران و روسیه جامعه به‌صورت ذهنی از طریق نخبگان با غرب آشنا شد و بعد از آن با واردکردن نهادهای به‌ظاهر مدرن دست به گریبان غرب شد. این مسائل برای ما چالش‌ها و بحران‌هایی را به‌وجود آورده که وضعیت امروز را به‌این‌صورت رقم زده است. به‌عنوان مثال اگر به فضای عینی و حتی ذهنی تهران امروز نگاه کنید، می‌توانید بسیاری از این بحران‌ها و چالش‌ها را ببینید. پس در یک مقطع خاص لایهٔ تمدنی مدرنیته بر دو لایهٔ گذشتهٔ ما که اسلام و فرهنگ ایران قبل از اسلام بود، اضافه شد. امروز شناخت هویت ایران بر پایهٔ سه عنصر تمدنی، فرهنگ اسلامی، فرهنگ ایرانی و آنچه فرهنگ مدرن نامیده می‌شود، بنا شده است. به‌نحوی که در تمام ایران افراد با بسیاری از نمودهای دنیای مدرن غربی آشنا هستند، حال عده‌ای شیفتهٔ آن شده‌اند و به‌دنبال پناه‌بردن به آن هستند، عده‌ای دیگر نیز از غرب بیم دارند و درصدد گریز از آن برآمده‌اند.

ـ به‌هرحال آیا می‌توانیم در این مواجهه با فرهنگ مدرن راهکارهایی بیابیم که ما را از این وضعیت رها کند یا خیر؟

ـ اینکه ما تا چه اندازه می‌توانیم در مواجهه با فرهنگ مدرن راهکار ارائه کنیم مسئله‌ای است که باید به آن پرداخت زیرا تنها در این صورت است که آنچه شما شرایط یا وضعیت گذار می‌گویید، پایان می‌یابد. تا زمانی که ما ندانیم دنیای مدرن و مقتضیات آن چیست و به نقاط ضعف و قوت آن آگاه نباشیم، درگیر همین بحران‌ها و چالش‌ها هستیم. آنچه به دوران گذار معروف شده، دورانی است که ــ خصوصاً به لحاظ ذهنی ــ باید پشت‌سر گذاشته شود تا تمام معیارهایی که وجهه‌ای جهانی یافته در ایران و برای هویت و فرهنگ ایرانی نهادینه شود. یعنی روابط و مناسبات اجتماعی، مدنی، حقوق و هویت فردی خاص این دوران جا بیفتد تا در این راستا چنین مفاهیم و کاربست‌هایی جایگزین نگرش و روابط اقتدارطلبانه و تمامیت‌گرای سنتی شود. شاید بتوان گفت، این مسائل و به تبع آن این وضعیت گذار زمانی به پایان می‌رسد که ما از بندگی و شیفتگی عقل ابزاری صرف خارج شویم و با شناخت جهان معاصر به عقل انتقادی روی بیاوریم و ذهنیت مناسب با این جهان را به جامعه معرفی کنیم و بکوشیم این ذهنیت، نهادینه شود و به لحاظ عینی و اجتماعی روابط میان‌فردی را بهبود دهیم. اگر این روند شکل بگیرد، فردیت مدرن عقل‌محور شکل می‌گیرد و جنبهٔ حقوقی آن قوی‌تر و پررنگ‌تر می‌شود و به‌طورکلی وضعیت تغییر می‌کند.

ـ شما به شناخت جنبه‌های منفی و مثبت مدرنیته و به‌طورکلی فرهنگ جهانی اشاره کردید. به‌نظر نمی‌رسد که این شناخت را برای گلچین‌کردن جنبه‌های مثبت و فرونهادن جنبه‌های منفی مفید بدانید. به‌هرحال نگاه گزینشی به این موضوع حتی اگر مطلوب باشد، میسر نیست، اما در مقابل برداشت کلی نیز مشکل‌ساز است. آنجایی که یک موضوع مبتلابه و مسئلهٔ جامعهٔ ما نیست با مشکل مواجه می‌شویم و قضیه جنبهٔ کاریکاتوری می‌یابد با این مسئله چه باید کرد؟

ـ بله، اساساً نمی‌توان نگاه گزینشی به مسئله داشت، اما منظور شما از موضوعات مبتلابه و موضوعاتی که به جامعه مربوط نمی‌شوند، چیست؟

ـ مثلاً همان بحث «لاس‌وگاس» و «دیزنی‌لند» یا در بحث انطباق اندیشه مثلاً وقتی «مارکس» را مطالعه می‌کنیم و درصدد تحلیل آن در جامعه برمی‌آییم با مشکل مواجه

می‌شویم، زیرا ما اساساً طبقهٔ کارگر به آن مفهوم مارکسی نداریم. این مسائل ضمن اینکه هیچ کاربردی ندارد، نوعی وجهه کمدی نیز به کلیت بحث می‌بخشد. با این مسائل چه باید کرد؟

ـ بله ما در این جنبه با مشکل مواجه می‌شویم. این همان موضوعی است که من نیز بر آن تأکید دارم، زیرا بسیاری از این بحث‌ها کاذب است. مثلاً لنین و تروتسکی در انقلاب روسیه با سبدی از مفاهیم در جامعه به‌دنبال انطباقی کاذب بودند. آنها می‌گفتند این شخص یا گروه خرده‌بورژوا است یا دیگری را پرولتاریا می‌نامیدند. این بحث‌ها به‌طورکلی پاسخگو نبودند و با جامعه و شرایط آن زمان انطباق نداشتند. درنهایت نیز کار آنها موفق نبود. چنین مسئله‌ای در مورد جامعهٔ ما نیز صادق است. ما عادت به ایدئولوژیک‌کردن مفاهیم داریم، اما همان‌طور که گفتم موج چهارم روشنفکران از گیرودار این بحث منفک شده است. اینجاست که آن دید انتقادی و ذهنیت نقاد کارآمد می‌شود. ما باید به سمت چنین عقل انتقادی ونقادی حرکت کنیم. یعنی بسیاری از معیارها، هنجارها و مسائل برای جامعهٔ ما موضوعیت ندارد و حتی قابل طرح و بحث نیز نیست. مثلاً چیزی چون «لاس‌وگاس» یا «دیزنی‌لند» نمی‌تواند در جامعهٔ ما شکل بگیرد یا حتی مراکز تجاری ما تحت این شرایط نمی‌تواند مانند «مال‌های» (Malls) امریکای شمالی باشد. این جنبهٔ عینی قضیه است. از جنبهٔ ذهنی نیز تحلیل طبقهٔ کارگر مانند مارکس برای ما بی‌معنا است یعنی نمی‌توانیم در ایران روشنفکر و فیلسوفی چون ژان پل سارتر و میشل فوکو پرورش دهیم، زیرا نه جامعه چنین شخصیت‌هایی را می‌شناسد و می‌پذیرد و نه دانشگاه‌ها و موقعیت علمی ما اجازهٔ افرادی در این طرح را می‌دهد. یکی از مشکلات در زمینهٔ پرورش متفکر و روشنفکر برای معرفی این مفاهیم و موضوعات مسئلهٔ دانشگاه‌های کشور است. پرورش متفکرانی چون سارتر، فوکو، چامسکی و... مستلزم وجود مراکز علمی‌ای چون آکسفورد، هاروارد، کمبریج، سوربون و... است. از یک فضای بسته و منجمد نمی‌توان تفکر پویا ساخت، اما این مسئله نباید ما را ناامید کند. ما باید همچنان تلاش خود را ادامه دهیم. یعنی سعی کنیم همان‌طور که این روند شکل‌گرفته، آن را پیگیری کنیم و به شناخت خود بیفزاییم.

اصلاحات و روشنفکران ایران[1]

ـ شما به علت رفت‌وآمد زیاد به کشورهای غربی و گفت‌وگوهایی که با روشنفکران این کشورها دارید پاسخگوی مناسبی برای این سؤال خواهید بود: نگاه غربیان و روشنفکران آنها به ایران چگونه است؟ ایران و ایرانیان را چگونه می‌بینند و آیا توجهی به اتفاقات و حوادث پیرامون ایران دارند؟

ـ وقوع انقلاب اسلامی کشور ما را در مرکز توجه جهانیان تبدیل کرد. از سال ۱۳۵۷ وقایع و رویدادهای در ایران و در خصوص ایران برای جراید جهانی همیشه تیترساز بوده‌اند. اما در یک ارزیابی دقیق‌تر دوران پس از انقلاب در ایران را از منظر توجه جهانی به سه دوره باید تقسیم کرد. در دورهٔ اول به واسطهٔ آنکه پدیدهٔ جدیدی یعنی یک انقلاب مذهبی در اواخر قرن بیستم در گوشه‌ای از جهان اتفاق افتاده بود، ایران توجه روشنفکرانی همچون میشل فوکو را به خود جلب کرد. در این دوره توجه جهانیان به ایران بسیار زیاد بود. در دورهٔ دوم به علت جنگ ایران و عراق و کم‌شدن فعالیت‌های روشنفکری و... توجه به ایران در محافل روشنفکری غرب کمتر شد.

---

۱. روزنامهٔ **شرق**، ۱۶ مهر ۱۳۸۲.

دورهٔ سوم که نقطهٔ آغاز آن را سال ۱۳۷۰ می‌دانم و حرکت اصلاحات نیز جزئی از همین دوره محسوب می‌شود، بسیار مورد توجه جهانی است و رفت‌وآمد به ایران نیز در این دوره زیاد شده است. پدیدهٔ دوم خرداد و اصلاحات توجه به ایران را در محافل غربی بیشتر کرد که این توجه کماکان ادامه دارد، البته به همان میزان که نگرانی‌هایی در مورد اتفاقات داخل ایران در این محافل وجود دارد همان‌قدر هم اوضاع داخل ایران در تحلیل آنها ناشناخته باقی مانده است. وقتی شما در ایران زندگی نکنید به تضادها و پیچیدگی‌های داخل ایران آگاه نیستند. ایران کشوری پر از تضاد و پیچیدگی است که بهترین مثال آن جوانان هستند که سمبل این پیچیدگی‌اند. از بیرون فقط در چارچوب خاصی به ایران نگاه می‌شود، در صورتی که وقتی داخل ایران هستید و با افراد ارتباط دارید به پیچیدگی‌های بیشتری واقف می‌شوید. مثلاً می‌توانید بفهمید نگاه جامعهٔ ایران نسبت به غرب تفاوت دارد و یا بفهمید که چه بخشی از جامعهٔ سنتی باقی مانده و چه بخشی مدرن شده است. من خود با نگاه تک‌بُعدی به اوضاع ایران یا هر کشوری مخالف هستم. زیرا نه‌تنها مشکلی را حل نمی‌کند بلکه نمی‌توان به پیچیدگی‌های آن کشور نیز واقف شد.

ـ به‌نظر شما علت پیچیده‌دیدن شرایط داخل ایران از نظر خارج‌نشینان چه می‌تواند باشد؟

ـ علت این پیچیدگی در نگاه آنها عدم آگاهی نسبت به شرایط ایران است. وقتی از دور به یک پدیده اجتماعی و سیاسی نگاه شود فقط عناصر تشکیل‌دهندهٔ بیرونی آن دیده می‌شوند و عناصر تشکیل‌دهندهٔ درونی آن هیچ‌وقت دیده نمی‌شوند. طبیعتاً مواضعی که امروزه در نگاه جهانیان دربارهٔ ایران وجود دارد ناهمگن هستند. یکسری از این مواضع کاملاً ایدئولوژیک هستند. دسته‌ای دیگر روی معیارهای اخلاقی بنا شده‌اند و یکسری نیز مواضع روشنفکرانه دارند. بنابراین نمی‌توان گفت همگان یکسان به ایران نگاه می‌کنند. خصوصاً اینکه جامعهٔ ایران نیز یکسان و یک‌رنگ نیست.

ـ در حقیقت چندقطبی‌بودن فضای سیاست در ایران و حرکت زیگزاگی اصلاحات

و تحول‌طلبی در ایران می‌تواند عامل مهمی جهت عدم تحلیل مناسب از شرایط ایران باشد؟

ــ این مسئله هم درست است. اما به‌نظر من آنچه این جریان را پیچیده می‌کند لایه‌های مختلف انسان‌شناسی و هستی‌شناسی است که فرهنگ و جامعهٔ ایرانی امروز را تشکیل می‌دهند. مهم‌ترین مسئله این است که ایران در برزخی میان سنت و مدرنیته است نه جامعه‌ای کاملاً سنتی و نه جامعه‌ای کاملاً مدرن است. برای داشتن یک دید سیاسی یا مردم‌شناسی نسبت به ایران باید این مسائل را درنظر گرفت. ایران کشوری میان سنت و مدرنیته با فرهنگ خاص خویش است.

ــ شما نیز مانند بسیاری از تحلیلگران اشاره کردید که ایران در حال گذار از سنت به مدرنیته است. ولی آیا فکر نمی‌کنید ما در این مرحله گذار ساکن شده‌ایم و با وجود اینکه باید در مرحلهٔ گذار از سنت به مدرنیته حرکت کنیم اما به این سکون خو گرفته‌ایم؟

ــ این درست نیست. زیرا دو نوع حرکت وجود دارد. نخست حرکت پدیدارشناختی است که کند صورت می‌گیرد و شامل تجربه و آگاهی ما از جهان و از هویت خود است. این حرکت صورت می‌گیرد و امروزه آن را حس می‌کنیم. در طول ۲۵ سالی که از انقلاب می‌گذرد، این حرکت صورت گرفته و مثال آن جوانان ایران هستند که تفاوت اساسی‌ای از نظر امیال، افکار و منش با پدران و مادران خود دارند. پس حرکت صورت گرفته است. یک حرکت دوم هم داریم که می‌توان گفت حرکت‌های سیاست‌گذاری و اقتصادی است و جامعه را از یک فاز به فاز دیگری می‌برد که این حرکت البته صورتی کندتر دارد. و همین حرکت کند است که ایرانیان را آزار می‌دهد، زیرا اثرات این حرکت کند در فضاهای شهری و روابط اجتماعی و سیاست‌گذاری بهتر لمس می‌شود. حرکت اول که پدیدارشناسی است فقط در درازمدت قابل لمس و دیدن است و کسانی می‌توانند این حرکت را درک کنند و بینند که بین دو نسل زندگی کرده‌اند. من کاملاً امیدوارم و مطمئن هستم که جامعهٔ ایران در حال حرکت پدیدارشناختی‌اش است و از یک فاز آگاهی به جهان وارد فاز دیگری از آگاهی به جهان می‌شود.

ـ زمانی کانت می‌گفت انسان زمانهٔ ما آمادگی پذیرش صلح را ندارد و باید تغییر و دگرگونی اساسی برای پذیرش صلح پیدا کند. سؤال من این است که با توجه به تجربیات شما از جهان غرب، آیا انسان ایرانی با توجه به تمام تحولات پدیدارشناختی‌ای که ذکر کردید آمادگی خودش را برای دموکراسی و پراتیک‌شدن فلسفهٔ سیاسی مبتنی بر دموکراسی در ایران کسب کرده است یا خیر؟

ـ اشارهٔ کانت به قدرت عقل است که قانون‌گذار است و این عقل، عقل مدرن است. بحثی که در ایران می‌توان مطرح کرد این است که ما تا چه حد به این عقل مدرن رسیده‌ایم؟ من همیشه این مسئله را مورد توجه قرار می‌دهم که در عقلانیت مدرن باید تفاوت اساسی میان عقل ابزاری و عقل انتقادی قائل شد. به‌نظر من ما با عقل ابزاری بیشتر سروکار داریم اما بر آن تسلط نداریم. عقل ابزاری شامل تکنولوژی و برخوردهای ما با دنیای علم و تکنولوژیک غرب است که توانسته بر ما تسلط پیدا کند. از طرف دیگر ما هنوز به آن درجه از عقل انتقادی نرسیده‌ایم که بتوانیم به گسست معرفتی که لازمهٔ رسیدن به دنیای افسون‌زده است، دست یابیم. دنیایی که ایرانی‌ها در آن زندگی می‌کنند بسیار افسون‌زده است. من فکر می‌کنم ما هنوز راه درازی درپیش داریم تا بتوانیم پرسش فلسفی مدرن را در ایران طرح کنیم. این پرسش فلسفی مدرن در ایران توسط بعضی روشنفکران و نیز خودبه‌خود در ارتباطات با دنیای مدرن در حال طرح‌شدن است. طرح این پرسش فلسفی باعث می‌شود که ما دربارهٔ هویت خود فکر کنیم و اینکه چه میزان به این عقلانیت مدرن رسیده‌ایم را مورد توجه قرار دهیم. این پروژه‌ای درازمدت است که نمی‌توان آن را با سیاست‌گذاری‌های روزانه در کشور اجرا کرد. این جریان نیازمند فعل و انفعالات درازمدت از نظر فکری و خلاقیت‌های هنری و... است. همچنین تا زمانی که این جریان از نظر مردم واجب تلقی نشود، ما تنها آب در هاون کوبیده‌ایم.

ـ با توجه به اینکه این پروژه به صورت کامل در ایران جا نیفتاده و همان‌طور که شما اشاره کردید این پرسش فلسفی مدرن در جهان غرب از جانب و به‌وسیلهٔ روشنفکران بوده که طرح شده است، آیا می‌توان در ایران این تقصیر را به گردن روشنفکران انداخت که آنان به دلایل مختلف ضعیف عمل کردند و مسئولیت خویش را مسئولانه عهده‌دار نشده‌اند؟

ــ در کتاب **موج چهارم** گفته‌ام که در دوره‌هایی روشنفکران ما به بیراهه رفته‌اند، خصوصاً دوره‌هایی که بیشتر به ایدئولوژی‌های حاکم در جهان قرن بیستم مثل مارکسیسم توجه کرده‌اند. به‌نظر من روشنفکران ما در این مقاطع خود را تبدیل به ایدئولوگ کردند. روشنفکران ما این پرسش فلسفی را طرح نکردند، بلکه پرسشی که برای خود طرح کردند این بود که «چگونه ما از حقیقت مطلقی که به آن اعتقاد داریم دفاع کنیم؟» درحالی‌که پرسش روشنفکری دفاع از یک حقیقت مطلق نیست. پرسش روشنفکری زندگی برای حقیقت و درحقیقت است و این حقیقت مثل افقی است که مرتب دور می‌شود و به‌دست نمی‌آید. بنابراین روشنفکری که کار نقادی را انجام می‌دهد و با عقل انتقادی همراه است از یک حقیقت دفاع نمی‌کند و خودش را نمی‌تواند تبدیل به یک ایدئولوگ کند. اما در ایران این اتفاق نیفتاد و روشنفکران به تجددستیزان تبدیل شدند. مثل آل احمد که موضعی ایدئولوژیک می‌گیرد و کتاب **غرب‌زدگی** را می‌نویسد که یک مانیفست است نه یک متن فلسفی. به‌نظر من روشنفکری در ایران در نسل جوان‌تر روشنفکران از وضعیت ایدئولوژیک خود دور می‌شود، زیرا مسئلهٔ اصلی آن فرهنگ جهانی و ارتباطات و درک روح جهانی است. امروزه نمی‌توان یک روشنفکر ایرانی بود مگر اینکه با روح جهانی ارتباط داشت. روح جهانی به معنی جهانی‌سازی نیست بلکه به معنی جهانی‌بودن است. اول باید جهانی بود و دنیا را فهمید تا بعد بتوان در سیر آن که جهانی‌سازی است شرکت کرد.

ــ اشاره کردید که روشنفکری ما متأسفانه در چنبرهٔ ایدئولوژیک‌اندیشی محاصره شده است و نیز گفتید وظیفهٔ روشنفکر به‌دنبال حقیقت‌رفتن است درحالی‌که این حقیقت از دسترس فرد دور می‌شود. اکنون با توجه به اینکه شما آن دو مؤلفه را در تعریف روشنفکر درکنار یکدیگر گذاشتید سؤال من این است که آیا نقدی که شما بر روشنفکران ایرانی وارد می‌کنید با هدف دعوت آنان به رهاکردن ایدئولوژیک‌اندیشی است یا اینکه یک قدم جلوتر می‌روید و طبق نظر لیوتار معتقدید در پایان عصر فراروایت‌ها روشنفکران ایرانی باید از اسیرماندن در چنبرهٔ فراروایت‌ها رهایی یابند و بدین‌ترتیب موضع پست‌مدرنیستی نیز به خود می‌گیرید؟

ــ موضع من روشن است. من برای کسی نسخه نمی‌پیچم و نظریه‌ای برای خودم دارم. ولی کسی که در یک کشوری کار روشنفکری انجام می‌دهد اثراتش فردی نیست. وضعیتی که دنیای غرب دارد و یا به تعبیر لیوتار وضعیت پست‌مدرنی که غرب دارد و تأثیراتی را از نظر فکری و فلسفی به روی جهان می‌گذارد با وضعیتی که ما از نظر روشنفکری در ایران داریم توأم است. نسل جوان‌تر روشنفکران ایرانی کمتر ایدئولوژی‌پسند هستند و کارهای جدی‌تری انجام می‌دهند. با این حال من فکر می‌کنم مسئلهٔ اصلی روشنفکری امروز باید طرح پرسش فلسفی باشد.

ــ به‌نظر شما چرا در کشور ما روشنفکران واقعی شاید به تعداد انگشتان یک دست هم نرسند و در مقایسه با جهان غرب اصلاً نمی‌توان آنها را روشنفکر درجه یک به حساب آورد. چرا در ایران هیچ روشنفکری که بتواند در مقابل روشنفکران غرب بایستد و یا حتی با آنها همنوایی کند رشد نکرده است؟

ــ این حرف درست نیست. در دوره‌های مختلف روشنفکرانی داشته‌ایم که سعی می‌کردند جهانی بیاندیشند. در دورهٔ رضاشاه آدمی مثل هدایت داریم که سعی می‌کند جهانی بیاندیشد. در این دوره نیز روشنفکرانی داریم مثل شایگان و سیدحسین نصر که اعتبار جهانی دارند و می‌توانند با روشنفکران سایر کشورها گفت‌وگو کنند. اما من مطمئن نیستم که روشنفکران دیگر بتوانند این توانایی را داشته باشند، به‌خصوص روشنفکران دینی که تا به‌حال گفت‌وگوی جهانی نداشته‌اند.

ــ این دسته از روشنفکران مورد اشاره شما هم به لحاظ تعداد بسیار اندک هستند و هم به لحاظ کلاس فکری و شاخصه‌های روشنفکری در سطح پایینی قرار دارند.

ــ طبیعی است. روشنفکران هم مظهر همین کشور هستند. ایران کشوری حاشیه‌ای است. نمی‌توان توقع داشت که در یک کشور حاشیه‌ای که مرکزیتی در دنیای امروز ندارد روشنفکران، هنرمندان و یا ورزشکاران آن انسان‌های طراز اول جهانی باشند. اگر این اتفاق بیفتد ــ که مثلاً در سینمای ما افتاده است ــ به علت تلاش‌های شخصی آنها بوده است و خودبه‌خود این اتفاق نمی‌افتد. وقتی پشتوانهٔ تحقیق وجود نداشته باشد و دانشگاه خوب نباشد، وقتی روابط فرهنگی مناسب با

کشورهای دیگر نداشته باشیم و گفت‌وگو میان روشنفکران کشور با روشنفکران بیرون صورت نگیرد طبیعتاً رشد روشنفکری هم محدود می‌شود. روشنفکر نمی‌تواند در یک خلأ زندگی کند.

روشنفکران دینی به‌نظر من ایدئولوژیک‌تر از روشنفکران دیگر هستند و این به علت گذشته آنان در انقلاب و ادارهٔ ایران است. خیلی کم در بین آنها کسی علاقه‌مند است که در مورد تاریخ غرب کار کند و معتقدند که نمایندگان میراث ایرانی هستند. اشکالی که آنها به امثال ما می‌گیرند این است که کمتر به روی ایران و تاریخ ایران کار می‌کنیم. روشنفکران سکولار الزاماً اعتقاد به مدرنیته بومی ندارند. اما دلیل نمی‌شود که آنان نمایندگان میراث ایرانی نباشند. به‌نظر من اشتباه این است که میراث ایرانی را در اسلام و یا فقط در ماقبل اسلام و یا ایران مدرن خلاصه کنیم. ایرانی‌بودن یعنی داشتن هرسه این‌ها.

ـ در شرایط امروز مردم نسبت به روشنفکران خود بی‌اعتماد شده‌اند. آیا فکر نمی‌کنید چون روشنفکران دینی ما در ساختار سیاسی و ایدئولوژیک اسیر شدند و مردم نیز به این ساختار سیاسی و ایدئولوژیک بی‌اعتماد هستند. بنابراین، این بی‌اعتمادی به روشنفکران سکولار نیز سرایت کرده است و در کل روشنفکران ایرانی با یک بی‌اعتمادی روبه‌رو شده‌اند؟

ـ حرف درستی است. این بی‌اعتمادی اتفاقی است که در ایران نسبت به روشنفکران دینی افتاده است. نسبت به فلسفهٔ هیچ‌وقت نمی‌توان بی‌اعتماد شد ولی نسبت به ایدئولوژی می‌توان بی‌اعتماد شد. مردم به کسانی که در ۱۰ـ۱۵ سال اخیر در ایران کار فلسفی کرده‌اند بی‌اعتماد نشده‌اند بلکه بیشتر به سمت آنها جذب شده‌اند، به این علت که کسانی که کار فلسفی می‌کنند، کار ایدئولوژیک نمی‌کنند. مسئلهٔ آنها در درجهٔ اول فراگیری و آموختن و گفت‌وگو با دنیای بیرون ایران است. روشنفکران دینی که در سیاست روزانه کشور دخالت دارند و از نظر بی‌اعتمادی خطر بیشتری تهدیدشان می‌کند کار فلسفی انجام نداده‌اند. کتابی در مورد یک متفکر ننوشته‌اند. کتابی دربارهٔ لیوتار؛ هایدگر، ادوارد سعید و... تألیف نکرده‌اند. زیرا این مسئله دغدغهٔ فکری آنها نیست. دغدغهٔ فکری آنها همان مسائلی است که با آن بزرگ

شدند و به نظرشان مسائل حیاتی ایران است. به‌نظر من یکی از مهم‌ترین کمبودهایی که روشنفکری دینی دارد فاصلهٔ آن نسبت به غرب است. حتی با اینکه آنها به غرب سفر می‌کنند نگرششان نسبت به غرب مثله شده است و از بسیاری جهات کمبود دارد. از مرحوم شریعتی تا به امروز وقتی مطلبی در مورد غرب می‌نویسند مشخص می‌شود که درست مفاهیم را نمی‌شناسند و حد و مرز معرفتی را با هم مخلوط می‌کنند و نمی‌دانند که با محتوای فکری غرب چه کار می‌خواهند بکنند.

ـ درواقع شما به مدرنیتهٔ بومی و شاکلهٔ آن نقد وارد می‌کنید؟

ـ بله. من اعتقاد به چیزی به‌نام مدرنیته بومی ندارم. فکر می‌کنم فعلاً کفهٔ بومی آن بر کفهٔ مدرنیته ارجحیت دارد. وقتی ذهنیت بومی تغییر نکند هرقدر هم دستگاه‌های تکنولوژیک وارد کنیم فایده‌ای ندارد.

ـ و حالا آیا شما فکر می‌کنید در پایان دهه‌ای که گفتمان روشنفکران دینی در ایران غالب بوده و حتی به حوزهٔ پراتیک نیز سرایت کرد، با واردآمدن چالش‌هایی در این حرکت، گفتمانی که شما از آن دفاع می‌کنید قابلیت تبدیل‌شدن به یک پارگفتمان در برابر گفتمان آنها را دارد؟

ـ گفتمانی که از آن دفاع می‌کنم آیندهٔ ایران است. زیرا پروژهٔ آن فلسفی است و پروژهٔ فلسفی همیشه با آیندهٔ بشر سروکار دارد. نمی‌خواهم بگویم پروژهٔ روشنفکران دینی مهم نیست بلکه کار آنها ناقص است. به نظر من این گفتمان نمی‌تواند هیچ نوع گفت‌وگویی از نظر فلسفی با دنیای امروز داشته باشد. هایدگر وقتی می‌خواهد از پارادوکس سخن بگوید به مثال «دایرهٔ مربع» اشاره می‌کند و من هم با اقتباس از او می‌گویم که روشنفکری دینی، دایرهٔ مربع است.

ـ جریان اصلاحات به واسطهٔ حاملان و بانیان آن دچار تناقض است. پس می‌توان گفت که حاملان این جریان دارای پارادوکس نظری و عملی هستند و نتوانستند به تعیین تکلیف نهایی با خودشان برسند و شاید از همین‌جا است که سردرگمی و خستگی در

میان مردم شکل گرفته است. پس بدین‌ترتیب آیا شما معتقدید که گفتمان متبوع‌تان با فارغ‌بودن از چنین پارادوکس‌هایی، می‌تواند بار حرکت اصلاحی در ایران را به‌دوش بگیرد و متولی برنامه اصلاحات در ایران باشد؟

ــ فکر می‌کنم ما باید فراسوی اصلاحات را نگاه کنیم. پروژهٔ فلسفی‌ای که من از آن صحبت می‌کنم و بخش جوان‌تر روشنفکران ایرانی به آن فکر می‌کنند به دنبال اصلاحات ذهنی و فکری است. طرفداران این پروژه به این نتیجه رسیده‌اند که اصلاحات ذهنی و فکری و طرح پروژهٔ روشنگری در ایران به‌مراتب مهم‌تر از ایدئولوژیک‌اندیشی و عمل سیاسی است. این گفتمان دچار تناقض‌های نظری نیست و سعی می‌کند تناقض‌ها را درست ببیند و اصلاح کند و مهم‌ترین شاخصه‌اش نحوهٔ تفکر و استفاده از مفاهیم فلسفی است که با آن کار می‌کند. سعی می‌کند مفاهیم را روشن معنی کند و به‌این‌ترتیب با روشن مطرح‌شدن این مفاهیم دیگر نمی‌توان به‌راحتی از کنار آن عبور کرد و در واقع ما داریم به سمت طرح پرسش فلسفی حرکت می‌کنیم.

روشنفکری تعطیل نمی‌شود[1]

ـ برای شروع گفت‌وگو فکر می‌کنم باید از معنی و مفهوم روشنفکر شروع کنیم، به‌خصوص که تلقی‌های مختلفی از واژهٔ روشنفکر وجود دارد و تعریف‌های متفاوتی از آن شده است. در برخی از تعریف‌ها حتی معلم‌هایی را هم که آموزش می‌دهند، روشنفکر نامیده‌اند و در برخی تعریف‌ها، روشنفکری به مدرنیته و خرد انتقادی وابسته شده است. نظر شما در این مورد چیست؟

ـ به‌نظر من اینکه روشنفکری در کار فکری‌کردن خلاصه شود، اشتباه است. روشنفکر با محقق یک تفاوتی دارد، با ادیب یک تفاوتی دارد، با عالم یک تفاوتی دارد، با هنرمند یک تفاوتی دارد. شخصی که به او واژهٔ روشنفکر را اطلاق می‌کنیم، فردی نیست که فقط فکر می‌کند، بلکه کسی است که فکرش را در خدمت حقیقت گذاشته است.

من در این معنی اصرار دارم که روشنفکری عبارت است از کسی که در حقیقت و برای حقیقت زندگی می‌کند، بنابراین اگر این معنی را قبول داشته باشیم، روشنفکر

---

۱. روزنامهٔ **یاس نو**، ۳۰ مرداد و ۱ شهریور ۱۳۸۲.

باید وجدان بیدار جامعه‌اش باشد، اگر نگوییم که وجدان بیدار جهان باشد. روشنفکر کسی است که به قول آلبر کامو از خویشتن خودش آگاهی دارد و این خویشتن را مرتب مورد پرسش قرار می‌دهد و با مورد پرسش قراردادن خودش، جهان اطراف خود را هم مورد پرسش قرار می‌دهد.

ــ اینجا یک سؤال پیش می‌آید و اینکه اگر روشنفکر وجدان بیدار جامعه‌اش باشد، حقیقت محدود می‌شود به یک جامعه درحالی‌که این حقیقت مفهوم یگانه‌ای هم علی‌القاعده در تمام جوامع ندارد، ضمن اینکه خیلی دست‌یافتنی هم نیست، بلکه بیشتر جست‌وجوکردنی است. در هر جامعه‌ای هم تلقی‌های متفاوتی از آن وجود دارد. حال این بحث پیش می‌آید که آیا جست‌وجوی چنین حقیقتی با فردگرایی که به‌هرحال در ارتباط با روشنفکری است، منافاتی ندارد؟

ــ نه! ببینید این حقیقت نسبی نیست. این حقیقتی که من گفتم یک مفهوم کلی است. این حقیقت مثل افقی است که شما هرچه به آن نزدیک‌تر شوید، از شما دورتر می‌شود. بنابراین، این آن حقیقتی نیست که شما بتوانید به چنگ بیاورید. این حقیقت تجربه‌ای است که روشنفکر در طول زندگی‌اش به‌دست می‌آورد. اگر روشنفکر بخواهد حقیقت را به چنگ بیاورد و آن را حقیقت مطلق بکنند، او دیگر روشنفکر نیست، بلکه ایدئولوگ است.

تفاوت ایدئولوگ و روشنفکر در همین نکته است. ایدئولوگ‌ها کسانی هستند که می‌خواهند از یک حقیقت پیروی کنند و آن حقیقت را بر دیگران اثبات کنند و تحمیل کنند، بنابراین در جایی خود را متوقف می‌کنند. ولی روشنفکر باید کسی باشد که (فرض کنید بهترین مثالش همین آلبرکامو است در فرانسه، یا آدمی مثل ادوارد سعید) مرتب حتی گذشته خود را مورد سؤال قرار دهد و بتواند روش‌شناسی خود را در دوره‌های گذشته فکری و معرفتی مورد سؤال قرار بدهد.

ــ ... و بیشتر تولید پرسش می‌کنند.

ــ بله، کاملاً تولید پرسش کنند. یعنی روشنفکر خودش یک پرسشگر و روشنفکری یک پروژهٔ فلسفی است.

ـ یعنی لزوماً روشنفکر فیلسوف است؟

ـ لزوماً نباید برای روشنفکربودن فیلسوف بود، ولی روشنفکری خودش یک پروژهٔ فلسفی است، یعنی یک پروژه‌ای است که در آن نقادی و فکر نقاد وجود دارد و این خودش باعث تولید پروژهٔ فلسفی می‌شود.

ـ حال با این توضیحات، روشنفکر یک مفهوم ملی و بومی است یا یک مفهوم جهانی یا این‌ها با هم قابل جمع هستند؟

ـ این سؤال خوبی است. من فکر می‌کنم که طبیعتاً هر روشنفکری در یک جغرافیای هویتی قرار می‌گیرد و به همین دلیل جهانی هم هست. من همیشه اشاره‌ای که می‌کنم به مفهوم ادبیات جهانی گوته است. ببینید گوته دربارهٔ ادبیات و زبان اعتقاد داشت که یک زبان برای این که غنی‌تر شود، باید برود و از زبان‌های دیگر استفاده کند و آن زبان‌های دیگر را بیاورد و در خودش ادغام کند، نه اینکه زبانی را که خارج از خودش است، رد و طرد کند. این درست کاری است که یک روشنفکر می‌کند. یعنی روشنفکری وضعیتی ـ به قول میخاییل باختین ـ برون موضعی است، یعنی از موضع خودش درمی‌آید و می‌تواند از یک فرهنگی به فرهنگ دیگر سفر کند و تمام عناصری را که از آن فرهنگ می‌خواهد بگیرد، بیاورد درون جغرافیای هویتی خودش. این طوری بهتر می‌تواند از هویت خودش و از روح قومی‌اش دفاع کند.

ـ پس روشنفکر به نوعی به گفت‌وگوی بین فرهنگ‌ها دامن می‌زند؟

ـ یعنی در یک کلمه، روح قومی باید در ارتباط با روح جهانی باشد. وقتی می‌توان از میراث قومی دفاع کرد که در ارتباط با میراث جهانی باشد. ما موقعی می‌توانیم، یک نویسنده یا یک فیلم‌ساز یا یک فیلسوف ایرانی باشیم که در جهان بتوانیم برای خودمان جایی پیدا کنیم. اگر ما بخواهیم در یک وضعیت حاشیه‌ای قرار بگیریم و در این وضعیت بسته بمانیم، انگار در یک آبگیر گیر کرده‌ایم و از آن نمی‌توانیم بیرون بیاییم. پس ما یک هویت ایرانی داریم و باید یک هویت جهانی هم داشته باشیم.

ـ شما گفتید که روشنفکر به دنبال جست‌وجوی حقیقت است و گفتید که مفهوم کلی از این واژه را مدنظر دارید. با این تعریف می‌توان گفت به اندازهٔ هر آدمی می‌تواند مفهوم حقیقت و راه جست‌وجوکردنش و شکل جست‌وجوکردنش متفاوت باشد. در چنین وضعیتی آن چیزی که یکی را ایرانی می‌کند و دیگری را به جایی یا فضایی دیگر منتسب می‌کند چیست و چه تفاوتی بین روشنفکر ایرانی و یا فرانسوی و یا مثلاً انگلیسی هست؟

ـ همان هویت است که تفاوت ایجاد می‌کند. کارکرد زبانی هم هست. ما با زبان فارسی کار می‌کنیم، آن یکی با زبان فرانسوی و دیگری انگلیسی، این از میراث قومی است. در کنار آن از میراث جهانی هم استفاده می‌کنیم. مثلاً شما درنظر بگیرید مثلاً میکل‌آنژ یا داوینچی اینها ایتالیایی هستند و درضمن اینکه ایتالیایی هستند، «رنسانسی» هم هستند. یعنی دارند در فکر جهانی و کلی خودشان قرار می‌گیرند، در یک پروژهٔ کلی زمانهٔ خودشان. ما نمی‌توانیم اینها را نقد کنیم که مثلاً میکل‌آنژ به ایتالیایی شعر می‌گوید، به انگلیسی شعر نمی‌گوید. این هویت که درواقع اینجا شکل می‌گیرد، هویت قومی است. من فکر می‌کنم روشنفکر باید همیشه ایدهٔ انسان را با خودش همراه داشته باشد که بتواند در یک هویتی فکر کند و آن ایدهٔ انسان لزوماً انسان‌هایی که اطرافش هستند، نیست. بلکه منظور ایدهٔ کلی‌تری است که او را در روح جهانی قرار می‌دهد. به قول روسو که می‌گوید: «من وقتی می‌خواهم در مورد انسان‌ها فکر کنم باید به نزدیک نگاه کنم و وقتی می‌خواهم دربارهٔ انسان فکر کنم، باید به دور نگاه کنم.» و اینجا شما هم به ایدهٔ وحدت بشری فکر می‌کنید و هم به تفاوت‌های بشری. ما به‌عنوان ایرانی می‌دانیم که چینی، هندی، ژاپنی و عرب نیستم، ولی ضمناً به‌عنوان افرادی که در دنیای امروز زندگی می‌کنیم و از ارتباطات دنیای امروز استفاده می‌کنیم و در روند جهانی‌شدن هستیم، می‌دانیم که ما در این کرهٔ ارض داریم زندگی می‌کنیم و تمام مسائل آن، چه در مسائل محیط زیستی، چه در مسائل سیاسی، چه در مسائل تکنولوژی با ما همراه است و ما نمی‌توانیم اینها را نادیده بگیریم. مسؤولیت‌هایمان دوگانه است؛ مسئولیت در قبال جامعهٔ خودمان و مسئولیت در قبال جامعهٔ جهانی.

ـ یعنی بخشی از پرسش‌ها و مسائل ما ممکن است از بقیهٔ جهان متفاوت باشد و برخی مشابه. حتی بین روشنفکران ایرانی هم احتمال این تشابه و این تفاوت‌ها وجود دارد.

ـ آن‌چنان که هست. ما در سینمایمان هم همین‌طور، در هنرهای دیگرمان هم همین‌طور، روشنفکری‌مان هم همین‌طور، یک‌سری مسائلی داریم که ممکن است مسائل عمومی باشد و فرض کنید برای فرانسوی یا انگلیسی مطرح نباشد، برای اینکه آنها را به‌دست آورده است. مثلاً الان برای غرب که دوره‌هایی از مدنیت، شهروندی و فردیت مدرن را پشت سر گذاشته است، این مسائلی که برای ما مطرح می‌شود، قابل طرح نیست. برای اینکه برای آنها بدیهی است. برای آنها قانون یک چیز بدیهی است، برای ما قانون یک چیزی است که آن را هنوز ذهنی می‌کنیم و عینی نکرده‌ایم. یعنی ما داریم در مورد اینکه قانون چیز خوبی است و باید قانون را در جامعه پیاده کنیم، بحث می‌کنیم، درصورتی که قانون در کشورهای غربی درونی شده است. یعنی آن شهروند انگلیسی یا فرانسوی صبح که از خواب بیدار می‌شود، این بحث قانون را درونی کرده، در صورتی که در ایران این طوری نیست. ببینید طرح مسئله به‌طورکلی فرق می‌کند.

ـ پس می‌توانیم بگوییم که طرح مسئله و پرسش با روشنفکر است، اما وقتی این مسئله حل شد یا پاسخی برای آن پرسش پیدا شد، دیگر در حوزهٔ دغدغه‌های روشنفکری نیست.

ـ نه، مخصوصاً کلمهٔ مسئولیت را به‌کار بردم. ببینید مسئولیت، محدودیت ندارد. مسئولیت چیزی است که بی‌پایان است، به خاطر اینکه این مسئولیت به قول لویناس مسئولیتی است که در قبال دیگری دارید. این دیگری می‌تواند یک آدم باشد، طبیعت باشد یا یک حیوان باشد. شما در قبال جان دیگری مسئولید، شما در قبال اینکه به دیگری خشونت وارد نکنید، مسئولید، فرض کنید در قبال چیزهایی که ضعیف یا ظریف شده‌اند، مسئولید.

در قبال طبیعتی که دارد از بین می‌رود ما مسئولیم، در قبال نوعی از حیوانات که

دارند از بین می‌روند، ما مسئول هستیم و باید در این‌باره فکر کنیم، این مسئله فقط روشنفکری نیست. روشنفکرها این را تبدیل به مفاهیم می‌کنند و در باره‌اش صحبت می‌کنند و این مسئولیتِ حقیقی است و همهٔ ما را دربرمی‌گیرد، این مسئولیت عالم‌گیر و همه‌گیر است.

ــ خوب حالا یک کم از بحث‌های صرفاً نظری فاصله بگیریم و دربارهٔ روشنفکر ایرانی بحث کنیم. دربارهٔ روشنفکر ایرانی و مفاهیمی که مطرح است مثلاً تقسیم‌بندی که می‌کنند بین روشنفکر دینی، روشنفکر عرفی یا سکولار.

ــ من کلاً این تقسیم‌بندی را نمی‌پسندم، این تقسیم‌بندی در غرب هم وجود ندارد. برای من، روشنفکر، روشنفکر است. یعنی روشنفکر کسی است که در حقیقت و برای حقیقت زندگی می‌کند، برایش مبارزه می‌کند و علیه دروغ و کذب می‌جنگد. طبیعتاً این وضعیتی است که یک روشنفکر باید داشته باشد و می‌توانیم بگوییم برای آنکه به این درجه برسد از عقل نقاد می‌تواند استفاده کند.

حالا به‌ویژه بعد از انقلاب ایران به دلایل سیاسی من فکر می‌کنم نه به دلایل فرهنگی، این تقسیم‌بندی شده است. این تقسیم‌بندی را به نظر من خود آن روشنفکرهایی می‌کنند که پسوند دینی را برای خودشان انتخاب کرده‌اند و با این تقسیم‌بندی یک عده‌ای را حذف می‌کنند، به‌عنوان این که ما اسم‌مان روشنفکر دینی است. این به این معنی است که پس عده‌ای هستند که مثل ما نیستند، اسم آنها را می‌گذاریم روشنفکران. عده‌ای که خودشان را با افرادی مثل شریعتی، عبدالکریم سروش یا محسن کدیور یا یوسفی اشکوری نمی‌توانند همگام ببینند.

به‌نظر من روشنفکر دینی یک پارادوکس است. یعنی چیزی است که هایدگر به آن گفت دایره مربع. شما یک دایره مربع نمی‌توانید داشته باشید یا دایره دارید یا مربع، یا روشنفکر دینی یا روشنفکری دینی. نمی‌تواند هر دو با هم باشد.

ــ چرا می‌گویید نمی‌تواند؟ دلیل این پارادوکسیکال‌بودن چیست؟

ــ چرا آن چیزی که هست، هست؟ این پرسش لایب‌نیتسی است، که ما در فلسفه مطرح می‌کنیم. برای فیلسوف و روشنفکری که نمی‌خواهد دینداری را به‌عنوان یک

فرض پیشینی مطرح کند، جواب این پرسش مشخص نیست. جواب این پرسش را شما در روند فلسفی‌تان و در فرآیند پدیدارشناختی‌تان مطرح می‌کنید. برای روشنفکر دینی جواب این پرسش مشخص است، طبیعتاً اینجا تفاوتی به‌وجود می‌آید، یعنی همان مسئلهٔ حقیقت به‌وجود می‌آید. روشنفکر پاسخش از پیش تعیین‌شده نیست و در تجربهٔ فکری‌اش به آن می‌رسد. البته روشنفکران می‌توانند دیندار هم باشند و روشنفکرانی هستند که آدم‌های دینداری‌اند، مثل پل ریکور، مثل لویناس که یکی پروتستان هست و یکی یهودی. اما خیلی اصرار دارند که ما وقتی کار فلسفی می‌کنیم، الزاماً منطق دینداری‌مان را در آن دخالت نمی‌دهیم، چون اگر منطق دینداری‌مان را دخالت بدهیم، کار فلسفی‌مان مخدوش می‌شود و نمی‌توان آن پرسش فلسفی را آن جوری که هست طرح کرد، دچار یک پارادوکس می‌شویم. پس موقعی که دربارهٔ متون الهی و دینی کار می‌کنیم، آنجا بحثِ کاملاً دینی می‌کنیم؛ ولی موقعی که در متون فلسفی کار می‌کنیم، اساساً بحث فلسفی می‌کنیم؛ این کار را خیلی از یسوعیان انجام می‌دهند. مثلاً شما متخصصانی دارید که متخصص نیچه‌اند، متخصص کانت‌اند، ولی وقتی سر کلاس اینها می‌روید، الهیات درس نمی‌دهند، بلکه فلسفه درس می‌دهند و پرسشی که طرح می‌کنند، مسئلهٔ مسیحیت در آن دخالتی ندارد، بلکه کاملاً یک بحث فلسفی است. من فکر می‌کنم ما در جامعهٔ ایران احتیاج نداریم که این خط‌کشی‌ها را بکنیم. ما در جامعهٔ ایران خط‌کشی‌مان باید بین روشنفکری و لمپنیسم باشد. نه بین روشنفکری دینی و روشنفکری سکولار. خطری که روشنفکری را تهدید می‌کند، لمپنیسم است؛ لمپنیسم فکری و لمپنیسم زبانی. یعنی اینکه روشنفکران ما مثل لمپن‌ها، حرف بزنند و مثل لمپن‌ها بنویسند و مثل آنها فکر کنند.

ــ بحث خط‌کشی بین روشنفکری و لمپنیسم بحث مهمی است، اما اگر اجازه بدهید بعد از کامل‌شدن بحث روشنفکری دینی آن را دنبال کنیم.

دربارهٔ روشنفکری دینی می‌شود از چند زاویه بحث کرد. یکی اینکه همهٔ روشنفکران دینی یک گرایش یکپارچه ندارند و همه مثل هم نیستند. بعضی ممکن است همان‌طوری باشند که شما می‌گویید وحتی به نوعی متکلم دینی باشند و بخواهند دفاع

عقلی از دین بکنند. بعضی هم ممکن است دین موضوع کارشان باشد، یعنی پرسش‌هایی را که مطرح می‌کنند، از دین یا در حوزهٔ دین باشد. بحث دیگری هم پیش می‌آید و آن اینکه اگر مقایسه‌ای بکنیم بین روشنفکرانی که موسوم هستند به روشنفکران دینی و روشنفکرانی که موسوم هستند به سکولار یا عرفی، خب مسائل روشنفکران دینی بومی‌تر است. مسائلی که مطرح می‌کنند مسائل بومی اینجاست. مثلاً رابطهٔ مردم با دین، رابطهٔ مردم با قدرت؛ ولی روشنفکران دیگر ما مسائل‌شان بومی نیست و بیشتر پیرامون مسائل جهانی صحبت می‌کنند، خیلی به مسائل بومی کار ندارند. مثلاً در آثار آقای بابک احمدی شما خیلی به‌ندرت با مثال ایرانی مواجه می‌شوید. فضاها همه غربی و جهانی است. به‌هرحال روشنفکرانی که به روشنفکر دینی موسوم‌اند، پرسش‌هایی را که مطرح می‌کنند، پرسش‌های بومی است، البته می‌توان جواب‌هایی را که به آن سؤال‌ها می‌دهند را مورد نقد و اشکال قرار داد. از طرف دیگر شما با اصطلاح روشنفکر ایرانی مشکلی ندارید، یعنی با اضافه‌کردن ایرانی به روشنفکری مشکلی ندارید، ولی معتقدید با اضافه‌کردن کلمهٔ دینی، پارادوکس پدید می‌آید، این برای من یک کم جای پرسش دارد.

ــ بین این دو، تفاوت اساسی وجود دارد. بحث را می‌توان از اینجا شروع کرد که اکثر روشنفکرانی که خودشان را روشنفکر دینی می‌دانند، آدم‌های سیاسی هستند. آدم‌هایی هستند که با روند انقلاب آمدند و در سیاست انقلاب شرکت داشتند، از دور یا نزدیک. این تفاوت اساسی بین آدمی مثل عبدالکریم سروش و آدمی مثل بابک احمدی وجود دارد.

ــ آقای بابک احمدی هم یک دوره سیاسی بوده و گرایش سیاسی داشته است. سروش هم گرایش سیاسی داشته، ولی من فکر می‌کنم نباید ما قضاوتمان دربارهٔ آثار این دو نفر را تا آخر عمرشان معطوف به آن یک دوره گرایش یا فعالیت سیاسی‌شان بکنیم. بالاخره اینها نوشته‌هایی دارند که می‌توان دربارهٔ آنها قضاوت کرد.

ــ من نمی‌خواستم با آن پیشینه بسنجم. می‌خواستم بگویم آقایان روشنفکر دینی محتویات سخنشان، برخی مواقع ایدئولوژیک می‌شود و مسائلشان کمتر جهانی بیشتر حاشیه‌ای‌تر است، نه مسئلهٔ بومی و قومی. برای اینکه ما همه

بلااستثنا روشنفکران ایرانی هستیم. چرا روشنفکران ایرانی هستیم؟ چون همه به فارسی می‌نویسیم، با مردم ایران ارتباط برقرار می‌کنیم، بعضی‌ها بیشتر، بعضی‌ها کمتر. همه سخنرانی می‌کنیم، همه کتاب می‌نویسیم، درس می‌دهیم. اینجا شما باید تفاوتی بین سنتی و میراثی قائل شوید. برای اینکه بحث روشن شود، اگر شما سنت را از میراث جدا کنید، ما می‌توانیم بگوییم که روشنفکران عرفی، روشنفکران میراثی هستند. چون خودشان را در یک میراث جا می‌دهند و این میراث، میراث ایرانی است.

ـ بین میراث و سنت یا میراثی و سنتی چه تفاوتی هست؟

ـ ما دلیل ایرانی‌بودنمان چیست؟ ایرانی‌بودنمان برمی‌گردد به میراثی که داریم، از ایران باستان تا دورهٔ اسلامی و از دورهٔ اسلامی تا دورهٔ مدرن. به‌نظر من این سه لایهٔ هستی‌شناختی با ما همراه است. این سه لایهٔ هستی‌شناختی، سه لایهٔ انسان‌شناختی هم به ما می‌دهد که اینها باید با همدیگر متوازن باشند. هرکدام از ما از علما گرفته تا روشنفکران غربی‌تر، این سه لایه را دارند. من مثال خیلی بارزی برایتان می‌زنم. آدمی که به‌نظر شما می‌آید که خیلی غربی باشد ممکن است شب خواب‌های اسلامی ببیند، یعنی رؤیای اسلامی داشته باشد و بالعکس، آدمی که به‌نظر خیلی سنتی می‌آید، ممکن است رؤیاهای غربی داشته باشد، رؤیاهای مدرن داشته باشد، چرا؟ چون با این لایه‌ها دارد زندگی می‌کند. اینها در ناخودآگاه ما تأثیر می‌گذارند. شما در تمام روز با کامپیوتر و موبایل و دی‌وی‌دی و تمام وسایل تکنولوژی مدرن سروکار دارید، ناخودآگاه بر شما تأثیر می‌گذارد. شما آدمی نیستید که در قرن ۱۲ میلادی باشید، به هرحال این قرن و مظاهر آن روی شما تأثیر می‌گذارد.

ما می‌توانیم بگوییم همین‌قدر که تخت‌جمشید میراث ما است، مسجد شیخ لطف‌الله هم میراث ما است، این بخشی است که ما را ایرانی می‌کند و همین‌قدر که فعالیت‌های الان روشنفکری در ایران میراث آیندگان خواهد بود، اتفاقات ۵۰ سال بعد هم خواهد بود. چون اینها بخشی از میراث آنها هست. البته فکر می‌کنم بحث‌های جدی می‌مانند و بحث‌هایی که مقطعی است از بین می‌روند، همیشه هم

همین‌طور بوده است. من اصرارم این است که هویت قومی ایرانی، هویتی است که همه روشنفکران ایرانی دارند، فقط خاص روشنفکران دینی نیست. مملکت ایران مملکتی است که برای همهٔ ما ساخته شده است. هیچ‌کس نمی‌تواند بگوید که این مملکت برای کی هست و برای کی نیست. ما همه ایرانی هستیم و در روند «تجربهٔ ایرانی» شرکت داریم. فقط یک تفاوت بزرگ هست: کسانی که به خودشان می‌گویند روشنفکر دینی، اصرار دارند که در مورد مدرنیتهٔ بومی صحبت کنند. این مدرنیتهٔ بومی مشخص نیست که محدوده‌اش چیست و چگونه باید نهادینه‌اش کنند. اصلاً خود مفهوم روشن نیست. همین‌قدر که مفهوم روشنفکری دینی مفهوم روشنی نیست، مفهوم مدرنیتهٔ دینی هم مفهوم مبهمی است. ما اول باید مدرنیته را بشناسیم، بعد ببینیم این مدرنیته چیست و نقدهایی را که درباره‌اش شده، به‌درستی بشناسیم، نه این که با چهارتا کتاب که در مورد پست‌مدرنیسم ترجمه می‌کنیم، فکر کنیم آن را شناخته‌ایم. وقتی در این روند قرار گرفتیم، تازه ببینیم که این چگونه و در چه لایه‌ای از ایرانیت ما می‌تواند قرار بگیرد و آن موقع است که می‌توان مسئلهٔ مدرنیتهٔ بومی و غیر بومی را طرح کرد.

ــ فکر می‌کنم به این پرسش که چرا اضافه‌شدن پیشوند ایرانی به روشنفکر را پارادوکس نمی‌دانید، اما پیشوند دینی را پارادوکس می‌دانید، پاسخی ندادید.

ــ من جوابم این بود که روشنفکر دینی همان‌طور که گفتم یک دایره مربع است و روشنفکر ایرانی، ایرانی‌بودنش پارادوکس ایجاد نمی‌کند. روشنفکر ایرانی، روشنفکری است که در فضای ایران کار می‌کند، در فضای ایران فکر می‌کند، برای ایرانیان کار می‌کند. وقتی به زبان فارسی می‌نویسد و می‌گوید دارد این کار را می‌کند، خوانندگانش ایرانی هستند. بخشی از ایرانی‌بودن هم به مسائل روز ایران برمی‌گردد، ولی مقداری هم به نحوهٔ ارتباط برقرارکردنش با فرهنگ خودش و با میراث خودش مربوط است.

ــ به نظر من به این دلیل عده‌ای فکر می‌کنند این اصطلاح متناقض است که یک تصور پیشینی از دین داریم که آن را یک مفهوم ایدئولوژیک می‌دانند. درحالی‌که اینها

آمده‌اند، این تلقی را نفی کرده‌اند. یعنی به‌طور مشخص آقای سروش به چیزی به‌نام دموکراسی دینی اعتقاد ندارد.

ـ یک دوره‌ای ایشان می‌گفتند، دموکراسی دینی.

ـ به هر ترتیب، حالا که نمی‌گویند. الان فکر می‌کنم از روشنفکری دینی می‌توان دو برداشت کرد، یک برداشت همان چیزی است که شما می‌گویید و دین به‌مثابه یک ایدئولوژی در آن مدنظر است و با روشنفکری قابل جمع نیست. اما یک برداشت هم می‌تواند این باشد که دین اینجا فضا و حوزهٔ فعالیت است، همان‌طور که ایران وقتی که به روشنفکر می‌چسبد فضا و حوزهٔ فعالیت است. به‌خصوص که مسائل بومی‌تری مثل ارتباط با قدرت و با مذهب موضوع پرسش آنان است. اینجا به نظر من تنها تفاوت در فضای زبانی است که یکی فضای زبانی تعریف‌شده‌ای دارد و زبان را به‌عنوان یک عنصر آن مشخص می‌کند، اما دیگری فاقد فضای زبانی خاصی است.

ـ ببینید، من وقتی گفتم روشنفکر دینی یک پارادوکس است، پیش‌داوری در مورد صفت دینی‌اش اصلاً نکرده‌ام. برای من دین مسئله و مقولهٔ مهمی است و در مسئلهٔ مهم‌تری به‌نام معنویت تبلور می‌یابد، که این معنویت به‌هرحال در امر معنادادن به کاری است که شما انجام می‌دهید و ممکن است که هر کسی در جست‌وجوی این معنا باشد؛ یک روشنفکر، یک هنرمند یا یک آدم عادی هم در جست‌وجوی این معنی برای خودش می‌گردد. این معنا به نظر من در دورهٔ امروز دچار یک بحران است و روشنفکران دینی انگشت روی این بحران نمی‌گذارند. به‌جای اینکه به این بحران بپردازند، آن را دور می‌زنند. دنیای امروز ما بحران معنایی دارد، باید از نظر فلسفی با آن درگیر شد. شما نمی‌توانید آن را کنار بگذارید و بگویید من می‌خواهم همان وضع سنتی را که داشتم ادامه بدهم. مثال بارزش همان بحثی است که شما دربارهٔ دموکراسی و آقای سروش می‌کردید که ایشان اعتقادش به دموکراسی است. اعتقاد به دموکراسی ممکن است، خیلی‌ها داشته باشند. موضوع مهم مفاهیم و نهادهایی است که شما در موردش فکر می‌کنید. یعنی شما وقتی می‌گویید که من می‌خواهم دموکراسی را در جایی برقرار کنم یا می‌خواهم در مورد

دموکراسی فکر کنم، درواقع فکر می‌کنید که نهادهای دموکراسی چه خواهد بود. یکی از چیزهای خیلی مهم، مسئلهٔ فردیت و مسئلهٔ مدنیت خواهد بود، مسئلهٔ پلورالیزم ارزشی و پورالیزم سیاسی خواهد بود. اینها همه مسائلی است که دموکراسی به همراه می‌آورد. نمی‌توانید بگویید من طرفدار دموکراسی هستم، ولی می‌خواهم این دموکراسی را فقط در حسینیه ارشاد برقرار کنم. روشنفکری که می‌گوید می‌خواهم پرسش فلسفی طرح کنم، باید بگوید عناصر آن دموکراسی که می‌خواهم در موردش فکر کنم چگونه است. مدل‌هایی که من در ذهنم دارم چیست؟ مدلم مولوی است یا مونتسکیو. از مولوی دموکراسی درنمی‌آید. ما که با هم تعارف نداریم. از مولوی عرفان درمی‌آید، ولی دموکراسی درنمی‌آید. چون دموکراسی مقوله‌ای کاملاً مدرن است، دموکراسی مقوله‌ای است که به فلسفهٔ سیاسی مدرن مربوط است. من سؤالی دارم از دوستان روشنفکر دینی، اینکه، فلسفهٔ سیاسی شما چیست، مبانی فلسفهٔ سیاسی شما کجاست، ریشه‌اش کجاست؟

ـ من فکر می‌کنم که آنها وقتی که از دموکراسی صحبت می‌کنند حداقل کسانی مثل آقای سروش، تعریفشان هیچ تفاوتی با تعریف مدرن از دموکراسی ندارد و اگر سخنرانی می‌شود و در آن از مولوی هم صحبت می‌شود، ارزش بحث‌های مولوی بیشتر تزئینی است و نه به‌عنوان مبانی خاص برای دموکراسی!

ـ نگفتم مولوی مبناست. گفتم مبانی‌شان را باید روشن کنند. مبانی خیلی مهم است و مفاهیم هم مهم است. یکی از اشکالات روشنفکری امروز ایران این است که این مفاهیم مخدوش می‌شوند. مثلاً وقتی شما دارید از خودبیگانگی یا از پلورالیزم یا از دموکراسی یا از شهروندی صحبت می‌کنید، باید بگویید که معنی درست و دقیقش چیست، دقیقاً مثل وقتی که شما دارید در مورد مدرنیته و پست‌مدرنیته صحبت می‌کنید، باید معنی دقیقش را استفاده کنید. مثلاً فرض کنید کسی سوار یک ماشین بنز می‌شود و همین که تصادف کرد، زنجیر درمی‌آورد و شروع می‌کند به زدن طرف، آن‌وقت ما بگوییم طرف چقدر پست‌مدرن است، ولی این پست‌مدرنیسم نیست، این معنی‌اش توحش است. وقتی مفاهیم مخدوش بشوند، نمی‌توانید پرسش فلسفی را درست طرح کنید. من بحثم این است که باید مرزهای معرفتی

مشخص شوند. شما نمی‌توانید از یک زبانی که الهیات است وارد یک زبان فلسفی بشوید، اینجا جایگاه‌های هستی‌شناختی مختلفی دارند. شما نمی‌توانید از یک جایگاه هستی‌شناختی خودتان را پرت کنید به یک جایگاه هستی‌شناختی دیگر با تمام بار معنایی که آن دارد؛ و بگویید که من می‌توانم خیلی راحت صحبت کنم. نمی‌توان از یک متن سنتی، دموکراسی درآورد. از درون آن مونتسکیو درنمی‌آید. شما برای اینکه به این چینی بندزنی بتوانید شکل خوبی بدهید، می‌گویید که این شکل ایرانی آن است و ما داریم در مورد وجه ایرانی و بومی خودمان فکر می‌کنیم که با وجه غربی خیلی تفاوت دارد. دموکراسی همیشه یکسان است. مگر هندی‌ها می‌آیند بگویند که این وجه هندی ماست. هندی‌ها می‌گویند ما میراث آیینی خودمان را داریم، حالا تشکیل شده از هندوییسم، بودیسم، اسلام و چیزهای دیگر؛ و این هم تاریخ‌مان است. ولی دموکراسی‌ای که آدم‌هایی مثل گاندی و نهرو درباره‌اش صحبت می‌کردند، کاملاً مشخص است. اگر هم مدرنیتهٔ غربی را نقد می‌کنند، خیلی روشن می‌گویند که چه می‌خواهند.

– من هنوز فکر می‌کنم اشاره‌هایی که بعضی از دوستان مثلاً به مولوی می‌کنند، بیشتر ارزش خطابی دارد. آنها با دین برخورد ایدئولوژیک ندارند، یعنی پسوند دینی برایشان ایدئولوژیک نیست. بیشتر برایشان فضای کار را مشخص می‌کند، اما برای من جالب است که آقای جواد طباطبایی در گفت‌وگو با روزنامهٔ همشهری نقدی بر روشنفکران دینی وارد کرده بود که یک اشتراک و یک اختلاف با نظر شما داشت. اشتراکش در این گفته بود که بحث‌های روشنفکران دینی نظام معنایی مفاهیم را مخدوش می‌کند، اما اختلاف اینجا بود که ایشان به استفاده]از مفاهیم الهیات مسیحیت و واردکردن آن به مباحثات حوزهٔ دین هم اشکال وارد می‌کرد. مسیحیت و اسلام دو نظام هستی‌شناختی متفاوت نیستند. اگرچه مسائل مسیحیان و مسلمانان متفاوت است، اما به لحاظ هستی‌شناسی مشکلی ندارند و علی‌القاعده نباید مشکلی ایجاد کند.

– ببینید، اینکه شما با چه دوره‌ای از مسیحیت این کار را می‌کنید مهم است. مسیحیت کنونی یک مسیحیت افسون‌زدایی شده است، یک مسیحیت مدرن است، مسیحیتی است که خودش را با دنیای مدرن تطبیق داده است. من مثالی از فیلسوفان

یسوعی برای شما زدم که آدم‌هایی هستند که وقتی در مورد مفاهیم فلسفهٔ نیچه، که یک فیلسوف سکولار است، کار می‌کنند، از نیچه یک فیلسوف مسیحی نمی‌سازند. نمی‌گویند که چون من هم مسیحی هستم، بنابراین وقتی که در مورد نیچه صحبت می‌کنم، باید به یک فیلسوف مسیحی تبدیل شود، نه اصلاً چنین چیزی نیست. خودشان را تطبیق می‌دهند با منطق دنیای مدرن. برای اینکه می‌دانند که در آن فضای معنایی است که می‌توانند کار کنند و معنا پیدا کنند و شاید بتوان گفت نوعی مشروعیت فکری و فلسفی پیدا کنند.

ـ من فکر می‌کنم اگر چنین چیزی در جامعه ما اتفاق بیفتد، از مسیر روشنفکری دینی اتفاق می‌افتد، یعنی فرآیند افسون‌زدایی از دین را، روشنفکران سکولار نمی‌توانند در ایران به نتیجه‌ای برسانند. آنها اصلاً نمی‌توانند با دین وارد دیالوگ بشوند، چون مسائل‌شان فرق می‌کند.

ـ ببینید، من طرفدار گفت‌وگو هستم و بین این دو طیف این کار را تا آن‌جایی که توانستم، انجام داده‌ام. ولی فکر می‌کنم چیزی که در میان آن کسانی که به خودشان می‌گویند روشنفکر دینی، نقص است همین نبودِ «پرسش فلسفی» است. آنها پرسش فقهی مطرح می‌کنند، نه پرسش فلسفی؛ و به متون فقهی و متونی که در مورد الهیات است و کمتر در مورد فلسفهٔ غرب است ارجاع می‌دهند. برای آنها بحث اصلی، بحث فقهی است. بیشتر مسئلهٔ من این است که مانیفستی که استفاده می‌کنند، مانیفست فلسفی نیست. به‌قول هگل مانیفستی الهی-سیاسی است، آن چیزی که ما در قرون وسطی به آن می‌گفتیم مانیفست الهی-سیاسی. ما در دورهٔ مدرن از منطق الهی-سیاسی بیرون آمدیم و وارد یک منطق دیگری شدیم؛ منطقی که کاملاً افسون‌زدایی شده است. این منطقی که امروزه استفاده می‌شود تا چه حدی منطق فلسفی است؟ ما بیاییم خالصانه ببینیم که تا چه حدی این منطق، منطق فلسفی است. تا چه حدی از این بحث، بحث فلسفی است. من فکر می‌کنم این بحث‌هایی که می‌شود تا حد زیادی بحث‌های حوزهٔ الهیات و فقه است. بحث من این است که شما که نواندیش دینی یا اصلاح‌طلب دینی هستید، بگویید که من اصلاح‌طلب دینی هستم نه روشنفکر. ما وقتی می‌گوییم که مدل شما در روشنفکری کیست، می‌گویند

روشنفکر دینی هستیم. وقتی بگوییم که مدل شما کامو یا فوکو است. می‌گویند شما غرب‌زده هستید، ما مدل‌هایمان بومی است. خوب ما می‌گوییم مدل بومی شما کیست؟ ملاصدرا یا سهروردی یا امثال اینهاست؟ یک موقعی شما دارید تاریخ فلسفهٔ اسلامی کار می‌کنید، یک موقع شما می‌خواهید روشنفکر جهانی باشید.

آدم‌هایی که امروزه در مورد ملاصدرا یا سهروردی در ایران کار می‌کنند، اکثرشان هیچ دیالوگی با دنیای بیرون از ایران ندارند. اکثرشان نمی‌توانند با آدم‌هایی مثل ادوارد سعید و لوک‌فری گفت‌وگو کنند، و ما این فاجعه را وقتی می‌فهمیم که آن افراد می‌آیند ایران و می‌خواهند سخنرانی کنند. سخنرانی کاملاً یک‌طرفه می‌شود، یک سری آدم منفعل می‌نشینند در سالن و او هم می‌آید سخنرانی می‌کند و می‌گذارد می‌رود. هیچ دیالوگی ردوبدل نمی‌شود. چرا؟ چون کوششی از نظر فکری و فلسفی انجام نشده است. ما در مواضع بومی خودمان قرار گرفته‌ایم و حتی سعی نکرده‌ایم که برویم و بشناسیم. این تفاوتی بین افرادی که در حیطهٔ روشنفکری ما هستند با افرادی مثل ماریو و بارگاس یوساست. او آدمی است که هم از فرهنگ و زبان خودش که اسپانیایی است شناخت دارد و هم شناختی از هویت جهانی دارد و از تمام آن موقعیت‌های جهانی و از تمام آن ابزارها برای اینکه موقعیت خودش را بهتر کند استفاده می‌کند، ولی به زبان خودش می‌نویسد و نمی‌آید به زبان فرانسه یا انگلیسی بنویسد. در مکزیک زندگی می‌کند و هویتش هم مکزیکی است.

ـ فکر نمی‌کنید این نقص به کل روشنفکران ما وارد است که پرسش فلسفی ندارند؟

ـ چرا دقیقاً. البته در این ۱۰ سال اخیر کسانی که در مورد فلسفه کار کردند به‌مراتب بیشتر از بقیهٔ گروه‌های فکری در ایران زحمت کشیده‌اند و نتیجه هم داده است. به‌نظر من باید از کار مراد فرهادپور، بابک احمدی، ضیمران، عبدالکریم رشیدیان تجلیل کرد. به‌خاطر اینکه همه، کسانی هستند که در کنار هم هرکس به نوعی کار می‌کند، هر کسی هم از زاویهٔ خودش. به‌هرحال همه زحمت کشیده‌اند و دارند پرسش فلسفی طرح می‌کنند. ولی اکثرشان کار روش‌شناسی انجام می‌دهند یعنی به‌جای اینکه ما بیاییم مثل دورهٔ شریعتی و آل احمد اسامی را ردیف کنیم، دربارهٔ یک فرد کتابی بنویسیم. البته طرفداران شریعتی می‌گویند که شما دارید

گزینشی فکر می‌کنید، اما من در یکی از سخنرانی‌هایش دیدم. فکر می‌کنم «روشنفکر متعهد.» که مثلاً ۱۰تا اسم پشت سرهم آمده، بدون اینکه توضیحی بدهد و ذهن بچه‌ها را مغشوش می‌کند. الان در دوره‌ای که ما در قرن ۲۱ هستیم، هیچ‌کدام از این افرادی که کار می‌کنند، کار کلی نمی‌کنند، بلکه می‌آیند در مورد فلان فیلسوف کتاب می‌نویسند. کارها دقیق‌تر شده، چون کسانی که این کارها را می‌خوانند دقیق‌تر شده‌اند. ما فرصت این را نداریم که بیاییم و حرف‌های کلی بزنیم. ما مجبوریم که هم در هویت خودمان و هم در مورد هویت جهانی کار دقیق انجام بدهیم.

ـ ولی به تولید پرسش نرسیده‌ایم.

ـ من فکر می‌کنم که در فرآیند تولید پرسش قرار گرفته‌ایم. طرح پرسش به‌مراتب مهم‌تر از جواب است و ما وقتی در فرآیند این پرسش قرار گرفتیم به‌نظر من راه درستی را داریم می‌رویم. درست است که ما داریم به‌صورت یک اقلیت کار می‌کنیم، اما خب این مهم است.

ـ حالا برگردیم به بحث آسیب‌شناسی و لمپنیسم که پیش‌تر مطرح کردید.

ـ اگر طرح پرسش شکست بخورد، ما از نظر زبانی و فکری و ذهنی می‌رسیم به درجه‌ای از لمپنیسم. امروزه من خودم به شخصه از زبانی که در جامعه استفاده می‌شود خیلی زجر می‌کشم و ناراحت هستم. چون از این زبان نه آثار ادبی می‌تواند دربیاید و نه آثار فلسفی. این زبان تکلیفش روشن نیست. یک بیلبورد در تهران دیدم، در این بیلبورد برای یکی از نوشابه‌ها نوشته آناناستم! این یعنی چی؟ چه آموزشی را به جوان‌ها می‌دهد؟ غیر از این است که یک زبان نامناسبی را به جوان‌ها آموزش می‌دهد، پشت این چه فکری است؟، یک جوان وقتی این را می‌بیند چه فکری می‌کند؟

ـ به‌هرحال فکر نمی‌کنید این فرهنگ عامه است که خودش می‌تواند موضوع مطالعه باشد و نباید این جوری نگاهش کرد؟

ـ این زبان عامه جای مطالعه دارد. مرحوم شاملو در مورد فرهنگ کوچه و بازار

کار کرده بود، اما کار فکری کرده بود. این جای کارکردن دارد، نه اینکه شما بیایید بگویید «آکبند» و «گفتمان» در یک سطح هستند. شما با کلمه آکبند که نمی‌توانید یک پروژهٔ فلسفی را پیگیری کنید. معلوم نیست ریشه‌اش از کجا آمده که استفاده می‌شود اما گفتمان کاملاً معلوم است که از کجا آمده و اصل لاتینش ریشه دارد و از درونش کلی فکر فلسفی بیرون آمده است. من تمام بحثم در این است که پروژهٔ فلسفی از درون لمپنیسم نتیجه نمی‌شود، چه لمپنیسم لغوی باشد، چه فکری و چه انواع دیگر آن. چرا؟ به‌دلیل اینکه لمپنیسم با خودش یک نوع هستی‌شناسی را حمل می‌کند. نحوهٔ وجودی است. این نحوهٔ وجودی مخالف هرگونه اندیشه و تفکر است. در همه‌جای دنیا هم بوده و هست. بنابراین به‌نظر من کسانی که کار فلسفی می‌کنند، باید در این مسئله خیلی دقت داشته باشند که خودشان دچار لمپنیسم نشوند.

ـ یعنی شما نگران این هستید که این زبان وارد بحث‌های روشنفکری ما شود؟

ـ نه، من نگران این مسئله نیستم. من نگران این مسئله‌ام که همراه با توجهی که مثلاً به هایدگر می‌شود، این لمپنیسم هم با آن همزیستی کند. چون این لمپنیسم فکر را از بین می‌برد و نمی‌توانید انتظار داشته باشید که بخش فلسفی به‌صورت جدی انجام شود. شما یک موزیک خوب و یک موزیک بد را درنظر بگیرید. به‌عنوان نمونه شما وقتی می‌روید جایی که دارند سمفونی مالر را اجرا می‌کنند و در کنارش یک موزیک پیش‌پاافتادهٔ لس‌آنجلسی هست، طبیعتاً وقتی بخواهید ارزش داوری کنید، موزیک مالر دستاورد بشری است؛ اما نمی‌توانید موزیک لس‌آنجلسی را دستاورد بشری بدانید. من یادم هست که وقتی داشتند یک قمر مصنوعی را به کهکشان‌ها می‌فرستادند، موضوع این بود که اگر زندگی در آن کهکشان‌ها بود، ما چه جوری خودمان را معرفی کنیم. یکی از چیزهایی که برای معرفی تعیین شد سمفونی ۹ بتهوون بود. همه بشریت حتی در فیلم‌های ایرانی هم از آن استفاده می‌کنند. خوب بشریت این را به‌عنوان دستاورد فرهنگ خودش می‌داند، همان‌قدر که تابلو نمازخانه دستاورد بشری است، شعر رمبو هم هست، مسجد شیخ لطف‌الله، حافظ یا تخت جمشید هم هست. موسیقی لس‌آنجلسی را که نمی‌شود به‌عنوان دستاورد فرهنگ بشری معرفی کرد. ما مجبوریم که یک ارزش داوری کنیم، از نظر زیبایی‌شناختی و از

نظر فکری و فلسفی. بحث من در این است. ما تا چه حد در برابر پروژه‌ای که داریم مسئول هستیم و تا چه حد این مسئولیت را می‌توانیم به‌عهده بگیریم، و درقبالش تعهد داریم و تا چه حد برایش مبارزه می‌کنیم. ما در سطح شهری برایش مبارزه می‌کنیم، در سطح مدنی، در سطح فکری و در سطح انسانی و در تمام سطوح. به‌نظرم پروژهٔ روشنفکری مبارزهٔ زیبایی علیه زشتی هم هست، فقط مبارزه برای حقیقت نیست. حقیقت و زشتی با هم همراه هستند. شما باید وقتی برای حقیقت مبارزه می‌کنید، برای زیبایی شهرتان هم مبارزه کنید.

ــ بعضی وقت‌ها در برخی تعریف‌های روشنفکری کسانی که اشتغال هنری دارند، حذف می‌شوند، مثلاً موسیقیدان‌ها، شاعران، نویسندگان و... دلیل هم به ارتباط روشنفکر و خردگرایی برمی‌گردد که آفرینش هنری و ادبی با خردگرایی به‌هرحال منافات دارد. نظر شما چیست؟

ــ من هم نمی‌گویم که اینها روشنفکر هستند، بلکه معتقدم به همان دلیلی مسئول هستند که روشنفکرها مسئول هستند. البته به‌نظر من بین خلاقیت فلسفی و خلاقیت هنری فاصله‌ای نیست، یعنی فیلسوف‌ها از هنرمندان تغذیه می‌کنند و هنرمندان از فیلسوف‌ها. همیشه این گونه بوده، آدمی مثل واگنر در یک دوره‌ای با نیچه دوست بوده و در یک زمانی هر دو تحت تأثیر فلسفهٔ شوپنهاور بوده‌اند، یا برعکس. این دو همیشه با هم همراه بوده است، هنرمندان خیلی می‌توانند فیلسوف‌ها را تحت تأثیر قرار دهند، در مقابل فیلسوف‌ها هم می‌توانند، چون زبان خلاقیت هنری را به زبان مفهوم درمی‌آورند و با آن کار می‌کنند.

ــ الان دارید روشنفکر را به فلسفه محدود می‌کنید، درحالی‌که اول بحثتان گفتید روشنفکر الزاماً فیلسوف نیست.

ــ مثال زدم. منظور هر روشنفکری است، روشنفکری که به‌هرحال به صورت جهانی فکر می‌کند. مسئله‌اش همین فکر جهانی است.

ــ یعنی در حوزهٔ مثلاً ادبیات این اتفاق نمی‌افتد؟

ـ من داشتم می‌گفتم که نویسنده‌ای مثل بارگاس یوسا فقط نویسنده نیست، روشنفکر هم هست. آدم‌هایی هستند که دربارهٔ ادبیات دارند فکر می‌کنند، نه‌تنها دربارهٔ ادبیات که دربارهٔ فلسفهٔ ادبیات هم فکر می‌کنند.

ـ مثلاً به‌طور مثال در ایران خودمان آقای شمس لنگرودی یا آقای ضیاء موحد، آقای سپانلو یا مرحوم گلشیری و دیگران کسانی‌اند که دربارهٔ ادبیات هم می‌نویسند یا نوشته‌اند. آیا چنین افرادی در تعریف شما به‌عنوان روشنفکر می‌گنجند یا نه؟

ـ طبیعتاً می‌گنجند. برای اینکه اساساً آن مسئولیت روشنفکری را دارند. اکثر آدم‌هایی که شما اسم بردید، آدم‌هایی هستند که خودبه‌خود مسئولیت اجتماعی دارند و مسئولیتشان را در دوره‌های مختلف زندگی‌شان به‌عهده گرفته‌اند و ضمناً نوعی درکارشان پرسش هم طرح می‌کنند. مثلاً آقای موحد هم شعر می‌گوید، هم در مورد شعر پرسش فلسفی طرح می‌کند. خوب من فکر می‌کنم که ایشان کار روشنفکری انجام می‌دهند.

ـ شما الان دارید روی کلمهٔ مسئولیت هم تأکید می‌کنید، درحالی‌که...

ـ چون مسئلهٔ خیلی مهمی است. من بیشتر روی واژهٔ مسئولیت تأکید دارم تا واژهٔ تعهد. در یک دوره‌ای مثلاً مرحوم شریعتی یا تیپ‌های دیگر دربارهٔ تعهد و تعهد انقلابی صحبت می‌کردند که روشنفکر اگر متعهد نباشد و تعهد انقلابی نداشته باشد، روشنفکر نیست. به نظر من روشنفکر، با زندان‌رفتن روشنفکر نمی‌شود. آدم ممکن است به دلایل مختلفی زندان برود، او که روشنفکر نمی‌شود. البته ممکن است ژان ژنه یک آدمی باشد که دزد باشد و زندان برود، از طرفی هم روشنفکر بیرون بیاید. اما نه به‌دلیل اینکه زندان رفته، روشنفکر شده باشد، بلکه به این علت که کار روشنفکری کرده و طرح پرسش روشنفکری کرده است.

ـ یعنی زندان‌رفتن چیزی به روشنفکر اضافه نمی‌کند؟

ـ نه، اگر آدم روشنفکری نباشد نه. البته به‌نظر من تجربهٔ زندان به‌عنوان تجربهٔ اگزیستانسی چیزی را به انسان می‌افزاید و نیروها و قابلیت‌های جسمی و روحی‌اش

را در زندان به آزمون می‌گذارد و به قول روانکاو معروف فرانکل که خودش در آشویتس بوده، شما روبه‌رو می‌شوید با موقعیت‌های نهایی که ممکن است مرگ هم باشد، ولی از شما اگر قابلیتش را نداشته باشید، الزاماً یک روشنفکر نمی‌سازد. آدم‌هایی زیادی به آشویتس رفتند و جان سالم به‌در بردند. در میان آنهایی که دربارهٔ آشویتس نوشتند، آدم‌هایی مثل فرانکل خیلی کم بودند که گفتند ما در آنجا توانستیم فضای فکری خودمان را پیدا کنیم و آن به ما امید داد که زندگی کنیم و فضای زندگی را پیدا کردیم. به‌دلیل اینکه قبل از زندان‌رفتن کارشان را کرده بودند، آنها به کارشان توانستند معنا بدهند.

ـ در مجموع شما رابطه‌ای میان روشنفکری و انقلابی‌گری برقرار نمی‌کنید؟

ـ هرکس انقلابی است الزاماً روشنفکر نیست. اگر قرار بود این جوری باشد در دوره‌های گذشته در چین، شوروی و حتی در انقلاب فرانسه ما میلیون‌ها روشنفکر باید داشته باشیم، ولی می‌بینیم کسانی که در مورد انقلاب فرانسه «فکر می‌کنند» افرادی مثل هگل یا کانت یا کسانی که در مورد انقلاب چین و شوروی «فکر می‌کنند»، خیلی تعدادشان کم است در مقایسه با آدم‌هایی که می‌روند و فریاد می‌زنند.

ـ سؤالی که من داشتم رابطهٔ روشنفکر و قدرت است. به‌هرحال قدرت یکی از موضوعاتی است که موضوع روشنفکر است و موضوع پرسش است. به عقیدهٔ شما رابطهٔ روشنفکر با قدرت چطور می‌تواند باشد؟ من خودم همیشه فکر می‌کردم که در ایران اگر یک آسیب‌شناسی کنیم، به این نتیجه می‌رسیم که روشنفکر ما اغلب «بر» قدرت بوده است. البته استثنائاتی هم بوده و کسانی هم هستند که نقد مقطعی از قدرت نداشته‌اند و اگر نقدی هم داشته‌اند نقد درازمدت است و به هیچ مقطع مشخصی برنمی‌گردد و به همهٔ قدرت‌ها اشاره دارد.

ـ به‌نظر من اینجا باید تفاوتی قائل شد بین قدرت به‌معنای یک فضای ایدئولوژیک و سیاست. روشنفکرها می‌توانند در دوره‌های مختلف داخل سیاست ادغام بشوند و خودشان در این فضای سیاسی کار کنند. الان مثالش یکی از استادان من آقای لوک فری است که در حال حاضر در فرانسه وزیر آموزش و پرورش است و

درعین حال یک فیلسوف. آندره مالرو به‌عنوان یک نویسنده و روشنفکر معروف بود که وزیر فرهنگ ژنرال دوگل بود. طبیعتاً این آدم‌ها فضایشان، فضای ایدئولوژیک نیست. روشنفکرها با سیاست به دنیای سیاست نزدیک می‌شوند. شاید حتی بتوانند به دنیای سیاست خدمت کنند و از درون آن چیز جدیدی دربیاورند، ولی الزاماً در خدمت یک قدرت ایدئولوژیک نیستند. من فکر می‌کنم که یک تفاوت اساسی وجود دارد بین روشنفکری که در یک حزب ایدئولوژیک و برای مواضع فقط آن حزب مبارزه می‌کند و در بعضی مقطع‌ها مجبور است که حقیقت را زیرپا بگذارد (حتی اگر بداند که این حقیقت نیست) تا حزبش را نجات بدهد، با روشنفکری که در یک فضای دموکراتیک فعالیت می‌کند. فضایی که روشنفکر، حتی اگر خودش مقام وزیر یا معاون وزیر پیداکند چون باید پاسخگو باشد و هرآن ممکن است مورد سؤال قرار بگیرد و از آن مقام کنار گذاشته شود، در وضعیت ایدئولوژیک قرار نمی‌گیرد.

ـ ولی بالاخره آن قدرت سیاسی چه از راه مشروعش مثلاً انتخابات و دموکراسی به‌دست آمده باشد، چه از راه نامشروع، محدودیت‌هایی برای روشنفکر ایجاد می‌کند؟

ـ محدودیتی که ایجاد می‌کند این است که شما وقت کافی برای کار روشنفکری نداشته باشید.

ـ یعنی یک مدت کار روشنفکری تعطیل می‌شود؟

ـ خیر، روشنفکری تعطیل نمی‌شود. مثال بارزش واتسلاو هاول است. هاول در تمام دوره‌ای که رئیس‌جمهور بود کار روشنفکری‌اش الزاماً تعطیل نشد. کتاب‌هایی که نوشت و سخنرانی‌هایی که کرد، شما می‌بینید که آدمی روشنفکر است و دربارهٔ دنیای خودش چه در اروپای شرقی و چه در کل دنیا فکر می‌کند، نه به‌عنوان یک سیاستمدار که به‌عنوان یک روشنفکر. به‌نظر من یک تفاوت اساسی بین فردی مثل تونی بلر و فردی مثل واتسلاو هاول است. تونی بلر آدمی است که خودش روشنفکر نیست، ممکن است سیاستمداری باشد که خیلی‌ها دوستش داشته باشند، ولی روشنفکرِ تونی بلر، آنتونی گیدنز است، یعنی می‌رود از گیدنز پند و اندرز می‌گیرد.

ولی هاول خودش به هرحال چون در حین فعالیت سیاسی کار روشنفکری هم کرده، توانسته این دوتا را با هم ادغام کند. الزاماً رئیس‌جمهوربودنش فکر روشنفکری‌اش را محدود نکرده است. چیزی را که محدود کرده زمان و وقتی بوده که این آدم می‌گذاشته برای کار روشنفکری‌اش که حالا باید این وقت را بگذارد برای سیاست.

ـ یعنی شما فکر می‌کنید قدرت، مسائل این آدم و پرسش‌هایش را تغییر نداده است؟

ـ خیر. من می‌خواهم بگویم وقتی شما روشنفکر هستید و در یک فضای دموکراتیک قرار می‌گیرید که مجبور هستید پاسخگو باشید و نمی‌توانید یک دیکتاتور بشوید، باز این مسئولیت روشنفکری‌تان ادامه پیدا می‌کند؛ ولی در حیطهٔ دیگر. مثلاً شما دیگر در حیطهٔ ادبیات و فلسفه نیستید، در حیطهٔ سیاست هستید. حیطهٔ سیاست برای خودش منطقی دارد. وقتی وارد سیاست می‌شوید، قواعد خودش را دارد. اگر آدم این قواعد را نمی‌پذیرد، نباید واردش شود، ولی این قواعد در حیطه‌های سیاسی گوناگون مختلف است. بالاخره تفاوت اساسی بین استالین و واتسلاو هاول وجود دارد. در استالینیزم قواعد بازی را فقط یک نفر تعیین می‌کند: استالین. در چکی که رئیس‌جمهورش واتسلاو هاول است، او در قالب کیش شخصیت نمی‌تواند قواعد بازی را تعیین کند. مجلسی هست که تعیین می‌کند، افراد دیگری هستند که تعیین می‌کنند، نظام جهانی هست که تعیین می‌کند و هاول باید با همهٔ اینها راه بیاید.

ـ یعنی معتقدید روشنفکری با ایدئولوژی تناقض دارد، ولی با سیاست و قدرت نه.

ـ با سیاست به معنای هنر سازماندهی فضای جامعه، نه.

ـ البته فقط در یک فضای دموکراتیک.

ـ بله؛ من بر این اصرار دارم. روشنفکری با سیاست به معنای هنر سامان‌دهی جامعه تناقض ندارد. ولی با سیاست به معنای اینکه شما دفاع از یک ایدئولوژی خاص می‌کنید، بله. چون شما نمی‌توانید برای حقیقت و در حقیقت زندگی کنید. شما حقیقت را پایمال می‌کنید، برای دفاع از یک حقیقت مطلق. و آنجا شما روشنفکر نیستید و تبدیل به یک ایدئولوگ یا بردهٔ یک ایدئولوژی در بهترین وجه می‌شوید.

ـ در این سال‌های اخیر که فضای شاداب‌تر و باطراوت‌تری در حوزهٔ اندیشه به‌وجود آمده و کتاب‌های جدیدی منتشر شده است که شاید در هیچ دوره‌ای به این اندازه از لحاظ حجم و کیفیت و عمق نبوده، انتشار یک‌سری کتاب خیلی زیاد شده است، آن هم کتاب‌های فیلسوف‌های فرانسوی. فیلسوف‌هایی که خیلی محافظه‌کاری ندارند. این پدیده می‌تواند دو علت داشته باشد؛ یکی اینکه کسانی در فضای روشنفکری ایران فعال هستند که به‌نوعی با فرهنگ فرانسه ارتباط دارند. یکی دیگر هم این است که نظام سیاسی موجود از این فلسفه، استفاده می‌کند و آن را پشتیبان اموری قرار می‌دهد که اصلاً قابل جمع هم نیستند؛ به لحاظ خاستگاه هم خیلی با هم فرق می‌کنند. یا یک جنبهٔ نقد مدرنیته را از آن می‌گیرند و آن را برجسته می‌کنند و از مفاهیم این فلسفه‌ها، استفادهٔ نامناسب می‌شود، مثلاً از مفهوم پایان غرب استفاده می‌کنند و طوری وانمود می‌کنند که انگار غرب پایان گرفته است و حالا نوبت ما و دیدگاه ماست که شروع کنیم. نظر شما در این مورد چیست؟

ـ من اعتقاد دارم که اینها دو دلیل دارد. یعنی این فلسفه‌هایی که شما فرمودید و اصولاً پست‌مدرنیسم یا ساختارشکنی جزء چیزهای مهمی هستند که در دو سطح مطرح می‌شوند. در یک سطح، جدی‌تر هستند. برای اینکه آدم‌هایی که مطرح‌شان می‌کنند کسانی‌اند که در ارتباط با این فرهنگ بوده‌اند؛ با آنها زندگی کرده‌اند؛ خواندن زبان مربوطه را بلد هستند و به‌نوعی هم تحت تأثیر یا تغییر جهان قرار گرفته‌اند. فرض کنید از مارکسیسم رسیده‌اند به پست‌مدرنیسم. خوب برای اینها آگاهانه‌تر صورت می‌گیرد، اما این اتفاق یک سطح دومی هم دارد، سطح کسانی است که هیچ‌وقت این مقولات را تجربه نکرده‌اند و خارج از ایران هم نرفته‌اند یا آدم‌های جوان‌تری هستند. بعضی‌شان هم این کتاب‌ها را ترجمه می‌کنند و در مورد این موضوعات صحبت می‌کنند، ولی به‌نظر من به صورت مد این کار را انجام می‌دهند. یعنی اینکه فکر می‌کنند که خوب حالا اگر ما این حرف‌ها را بزنیم، خیلی به‌روزتر است تا اینکه بیاییم در مورد دکارت صحبت کنیم، پس می‌آییم در مورد اینها صحبت کنیم. این به نظر من اشتباه است. خصوصاً اینکه در اقلیمی مثل اقلیم فلسفه باید کار جدی کرد. من روی این همیشه تأکید داشتم. یکی از دلایلی که این اواخر

بیشتر به فلسفهٔ ایده‌آلیسم و آرمانی می‌پردازم و بیشتر به فلسفهٔ هگل، این است که هگل فیلسوفی است که زبانش مشکل است؛ فکرش مشکل است؛ اما از لابه‌لای فلسفه‌اش می‌توانید تاریخ فلسفه را بخوانید و تاریخ فلسفه را بفهمید.

ـ یک جور حلقه مفقوده‌ای است بین این فلسفه‌های جدید که مطرح می‌شود با فلسفه پیش از آن.

ـ من با یکی از دوستانم که صحبت می‌کردم، داشتیم این مسئله را مطرح می‌کردیم که بسیاری بدون اینکه تحصیلات آکادمیک و جدی داشته باشند و تاریخ فلسفه را خوانده باشند، یک‌دفعه خودشان را می‌رسانند به پست‌مدرنیسم یا ساختارشکنی یا پساساختارگرایی. فکر می‌کنم شما به هر مرحله‌ای که می‌خواهید برسید باید مراحل قبل را خوانده و طی کرده باشید. خود آن فیلسوف‌های فرانسوی این را طی کرده‌اند؛ چون آدمی که می‌خواهد فکر دریدا را بشناسد نمی‌تواند فکر دریدا را بدون فکر هوسرل یا هایدگر بشناسد. نمی‌تواند فوکو را بدون نیچه یا کانت بشناسد. مسئله این نیست که آدم برود یک کتاب بخواند، بلکه باید به‌طور جدی مسئله را دنبال کرده باشد.

ـ من فکر می‌کنم اقبال و استقبالی که از این فلسفه‌ها می‌شود به‌خصوص از برخی قشرهای خاص؛ یک کمی دلیل سیاسی دارد. به‌طور مثال مرحوم فردید که زنده بود به‌نحوی با هایدگر برخورد می‌کرد که کلی مبانی برای دفاع از این امور را در کشورمان می‌تراشیدند. شاگردان و دوستداران آن مرحوم هم دارند همان شیوه را ادامه می‌دهند.

ـ خوب اشتباه است. من فکر می‌کنم که این تفسیر و تعریفی که شاگردان فردید از هایدگر ارائه می‌کنند، هایدگر را در قبرش می‌لرزانند! یعنی اگر هایدگر زنده بود و می‌دید که چه تعبیر و تفسیری از او می‌کنند، اولین سخنی که به این شاگردان می‌گفت این بود که لااقل فلسفهٔ من را درست بخوانید. همان‌طور که او خودش تاریخ فلسفه را یک‌بار دوره کرده بود، می‌گفت تاریخ فلسفه را دوره کنید. مهم‌تر از آن، هایدگر اگرچه یک آدم گوشه‌نشین بود، اما با دنیای خارج خودش در دیالوگ بود. اتفاقاً استادان خودم چندتا از شاگردهای هایدگر بودند که به ما فلسفه درس می‌دادند. یکی از افرادی که هنوز در فرانسه زنده هست و با من دوست بسیار نزدیک است و از

کسانی که به هایدگر خیلی نزدیک بوده، فیلسوفی است به اسم اکسلوس. من با او گفت‌وگویی هم انجام داده‌ام. این آدم زنده است و من هروقت به فرانسه می‌روم با او صحبت می‌کنم. شما این را مقایسه کنید با شاگردان مرحوم فردید و با کسانی که چنین تعبیرهایی از هایدگر دارند. آنها نمی‌توانند دیالوگی با امثال این آدم داشته باشند، محال است. به‌دلیل اینکه آنها یک‌بار در مورد آثار این فیلسوفان صحبت هم نکرده‌اند، من تا به‌حال ندیده‌ام، اصلاً اینها این دیالوگ را برقرار نمی‌کنند. یکی از اشکالاتی که فکر می‌کنم ما روشنفکران، یا به‌طورکلی طرح پرسشِ فلسفی‌مان دارد این است که خودمان را در یک دایرهٔ بسته قرار می‌دهیم و پایمان را فراتر از آن دایره نمی‌گذاریم و بحث‌هایمان در همان وضعیت حاشیه‌ای باقی می‌ماند.

ـ یعنی دیالوگ جهانی نداریم؟

ـ بله، دیالوگ جهانی نداریم. دلیلش این است که نه سفر می‌کنیم و نه اندیشمندان به اندازهٔ کافی می‌آیند که این دیالوگ را داشته باشند. ما کنفرانسی با آقای شایگان در اصفهان گذاشته بودیم، دربارهٔ مرکز و پیرامون که ۱۴ـ۱۵ نفر از اطراف جهان آمدند و در این دیالوگ شرکت کردند. اما جنبهٔ ایرانی آن به نظر من خیلی ضعیف بود. یعنی کسانی که می‌خواستند از طرف ایران شرکت کنند، خیلی برایشان مهم نبود که حرف‌هایی که آنها زدند چه بود و یا حرف‌هایی که این‌طرف زده می‌شد چیست؟ و ما چه می‌خواهیم به آنها عرضه کنیم؟ من فکر می‌کنم باید به‌مراتب جدی‌تر با این موضوع برخورد کنیم. اگر می‌خواهیم که جهانیان ما را جدی بگیرند، ما هم باید جهانیان را جدی بگیریم.

ـ پس می‌توانیم بگوییم مهم‌ترین دغدغهٔ شما گفت‌وگوی روشنفکر ایرانی با روشنفکر جهانی است؟

ـ من اساساً فکر می‌کنم و همیشه هم به این مسئله اشاره کرده‌ام که ما اگر جهانی فکر نکنیم و جهانی نباشیم، نمی‌توانیم به‌عنوان ایرانی حضور داشته باشیم و نمی‌توانیم این ایرانیت را به جهانیان معرفی کنیم و ایرانیت‌مان برای خودمان هم مورد سؤال قرار می‌گیرد.

از روشنفکر دینی تا روشنفکر غیردینی[1]

ـ بنده بی‌مقدمه، سخن را با این مطلب آغاز می‌کنم که به‌نظر می‌رسد روش گفت‌وگوی سقراطی، هنوز هم منحصر به‌فردترین نوع گفت‌وگو در تاریخ اندیشه و درعین حال زاینده‌ترین شکل تفکر و گفت‌وگو است. من ادعایی ندارم که می‌توانم کار او را انجام بدهم. اما میل دارم در گفت‌وگوی حاضر در مسیر گفت‌وگوی سقراطی قرار بگیرم و به آن نزدیک شوم.

اجازه بفرمایید بحث دربارهٔ روشنفکری را برمبنای گفت‌وگوی سقراطی از اینجا شروع کنیم که ما وقتی از یک پزشک می‌پرسیم چه نوع کاری انجام می‌دهید؟ می‌گوید که به درمان بیمارانی که جسمشان عارضه و مشکلی دارد می‌پردازم. روزنامه‌نگار هم در جواب این سؤال می‌گوید من خبر و گزارش تهیه می‌کنم، وکیل یا استاد دانشگاه هم بر همین مبنا جواب خاص خود را می‌دهند. خلاصه اینکه هر صنفی فعالیت خاصی را متناسب با تخصصش انجام می‌دهد. همین سؤال را می‌شود راجع به روشنفکری مطرح کرد، به‌این‌صورت که اولاً روشنفکر چه کار می‌کند تا براساس کار او ماهیت او را تعریف کنیم. و ثانیاً آیا روشنفکر می‌تواند از همان حیث که روشنفکر است پزشک، وکیل،

---

۱. مجلهٔ **سروش اندیشه**، سال اول، شماره سوم و چهارم.

روزنامه‌نگار، ورزشکار حرفه‌ای یا... باشد یا خیر؟ و بالعکس یعنی پزشک، وکیل، روزنامه‌نگار و... از همان حیث که این شغل‌ها را دارند روشنفکر هم باشند؟

ـ من هم از سقراط شروع می‌کنم، چون شاید او به معنایی اولین روشنفکر تاریخ باشد، البته نه روشنفکر به‌معنای مدرن کلمه. همان‌طور که می‌دانید، مسئلهٔ اصیل سقراط زایش روح بود که به آن مایوتیک[1] می‌گفت. شاید یکی از کارهای روشنفکر زایش روح باشد. من شخصاً اعتقاد دارم که روشنفکر درواقع وجدان بیدار اجتماع است و باید همیشه این‌طور باشد؛ بیدار به خاطر اینکه روشنفکر همیشه از کار خودش، از مسئولیتی که در قبال اجتماعش دارد آگاه است. همان‌طور که سقراط در آتن، حتی آتن دموکراتیک دوران پریکلس، وجدانی بیدار داشت و بیداری‌اش بود که موجب شد حتی جام شوکران را بنوشد. اما در جواب سؤال شما میل دارم بگویم که بله، پزشک، وکیل و روزنامه‌نگار هم می‌توانند روشنفکر باشند. در تاریخ فلسفه با افرادی مثل برکلی، هیوم و اسپینوزا مواجه می‌شوید که حرفه‌هایی از این قبیل داشتند مثلاً اسپینوزا برای گذراندن زندگی در کنار کار فلسفی لنز پاک می‌کند، و در کنار حرفه‌ای که داشت درواقع فیلسوفی درجه یک بود. در تاریخ قرن بیستم هم تعداد زیادی از روشنفکران اروپایی را می‌بینیم که در کنار حرفهٔ خود کار روشنفکری را هم انجام می‌دهند. پس می‌شود روشنفکر بود و درعین حال حرفه‌ای هم داشت. فقط باید برای هردوتا کار وقت گذاشت. یعنی اگر پزشکی هستید که کارتان درمان جسم است و می‌خواهید روشنفکر هم باشید باید برای زایش روح هم، که همان کار روشنفکری است، وقت بگذارید.

من اعتقاد دارم که روشنفکر دقیقاً حقیقت‌جوست و کارش زندگی در حقیقت و برای حقیقت است. پس اگر او می‌خواهد که کار روشنفکری‌اش را با مسئولیت انجام بدهد، مجبور است که همیشه موضوع حقیقت و حقیقت‌جویی را در مدنظر قرار بدهد. تأکید می‌کنم که حقیقت رنگ سیاسی ندارد. حقیقت درواقع پرسشی فلسفی است در مورد انسان، زندگی، مرگ و خیلی مسائل دیگر. و طرح‌کردن پرسش است

---

1. maieutic

که موجب می‌شود روشنفکر بتواند کار روشنفکری‌اش را به‌درستی انجام بدهد. به‌نظر من، درست است که روشنفکران گاهی ایدئولوگ بوده‌اند و گاهی روشنفکر، ولی هرقدر به دنبال حقیقت‌جویی بیشتر بروید بیشتر به روشنفکری نزدیک می‌شوید و هرقدر به‌طرف ایدئولوژی بروید از روشنفکری دورتر می‌شوید. از آنجایی که ایدئولوگ‌ها همیشه معتقد به حقیقت مطلقی هستند، جست‌وجوی حقیقت را در جایی متوقف می‌کنند و می‌گویند دیگر به مقصودمان رسیده‌ایم و، بنابراین، در این چارچوب فکر و عمل می‌کنیم و حالا کار کاربردی یا اجرایی انجام می‌دهیم. روشنفکر واقعی برای خودش چارچوب ندارد. مثال مشهودش در تاریخ اندیشه آلبرکامو است. آلبرکامو متفکری است حقیقت‌جو. مخالفتش با ژان پل سارتر از همین‌جاست. او به ژان پل سارتر ایراد می‌گیرد چرا خودش را در یک چارچوب قرار می‌دهد، خواه دفاع از حزب کمونیست باشد، خواه دفاع از شوروی یا کوبا. روشنفکر برای اینکه بتواند پرسش‌هایش را بیشتر طرح کند باید فراتر از این برود. پس به نظر من، مسئلهٔ حقیقت است که در رابطهٔ تنگاتنگ با مسئولیت قرار می‌گیرد.

ـ نکاتی که شما اشاره کردید به‌نظر من جای پرسش بیشتری دارد که من به تناسب آنها را مطرح می‌کنم. فرمودید که روشنفکر درواقع وجدان بیدار جامعه خودش است و درعین حال نسبت به کاری که انجام می‌دهد خودآگاهی دارد، اگر این‌طور بگوییم، درواقع عرض عریضی را برای روشنفکر درنظر گرفته‌ایم. دیگر، به یک تعبیر، روشنفکر یک صنف در کنار بقیه اصناف که در جامعه فعالیت می‌کنند نیست. به تعبیر ارسطویی، تعریف یک موضوع یا ماهیت خارجی باید جامع افراد و مانع اغیار باشد. درحالی‌که به نظر من، تعریف شما مانع اغیار نیست. به این معنا که در آن خیلی از افراد به‌اصطلاح غیر روشنفکر زیر چتر عنوان روشنفکری قرار می‌گیرند. فکر نمی‌کنید که معنی عام روشنفکری، به‌رغم اینکه ممکن است در ناحیه‌های مختلف در افراد گوناگون تبلور پیدا کند اما به‌معنای خاصّش، خودش صنف خاصی است؟

ـ من خیلی به کلمه صنف یا طبقه اعتقاد ندارم و مایل هم نیستم که از آن در مورد روشنفکری استفاده کنم. ولی مقوله‌ای که به روشنفکری نزدیک‌تر است و آن را

بهتر توضیح می‌دهد و تعریف می‌کند، این است که روشنفکران برای انتقال اطلاعات و فکر و طرح آن پرسش فلسفی ــ که من به آن اشاره کردم ــ از چه ابزارها و وسایلی استفاده می‌کنند. به‌نظر من، وسایل همیشه عقلی است و هیچ‌گاه قلبی یا ایمانی نیست. تفاوت روشنفکر و فرد دیندار در این است که دومی با قلب و با ایمانش کار می‌کند و مسئله‌ای که قبل از روشنفکربودن دارد مسئلهٔ ایمان اوست. به قول پاسکال، قلب برای خودش دلایل و برهان‌هایی دارد که عقل آنها را متوجه نمی‌شود. و این درست مسئلهٔ ایمان است. پاسکال در مقام متفکر، انگشت می‌گذارد روی ایمان در مقابل عقل، ولی شما متفکری مثل کانت را در مقابل پاسکال درنظر بگیرید. کار کانت کاری کاملاً عقلی است. همین‌طور روشنفکران قرن بیستم مانند هایدگر، هوسرل، کامو و سارتر کارهایشان عقلی است.

ــ تعبیر شما ممکن است در تفکر فلسفی مسیحی یا دین مسیحیت جایی داشته باشد، اما آیا تفکیک کامل عقل از ایمان در تفکر اسلامی، که ایمان را کاملاً مبتنی بر معرفت و عقلانیت و عقل و ایمان را دو بال می‌داند که با هم هستند و با هم پرواز می‌کنند، جایی دارد؟

ــ بله، در مدرنیته بله.

ــ اما نه در تفکر اسلامی جامعهٔ دینی ما. نکتهٔ دیگری که دربارهٔ فرمایشات شما به ذهنم می‌رسد این است که شما به این تقسیم‌بندی اشاره کردید که روشنفکر ممکن است دینی یا، به تعبیری، ایدئولوژیک باشد و یا غیر ایدئولوژیک. یعنی مقسم شما در روشنفکری فراتر از ایدئولوژیک‌بودن یا غیر ایدئولوژیک‌بودن است. منتها من می‌خواهم بگویم که وقتی از روشنفکر، خصوصاً روشنفکر دینی که مدنظر من هست، صحبت می‌کنیم نمی‌شود حکم کرد که روشنفکرانی که دارای تفکر دینی هستند لزوماً تفکر ایدئولوژیک هم دارند. یعنی باز باید تفاوت قائل بشویم بین روشنفکر دینی و روشنفکری که ایدئولوژیک هست یا نیست. در جامعهٔ ما معمولاً این برداشت وجود دارد که روشنفکر دینی لزوماً ایدئولوژیک هم هست، درحالی‌که هستند کسانی که روشنفکر دینی هستند ولی روشنفکر ایدئولوژیک نیستند. در جامعهٔ خودمان، کسانی که

روشنفکر دینی هستند و به آن تعبیری که شما در مورد روشنفکر مطلق کردید ــ یعنی اینکه مدام در پی حقیقت است و خودش را در چارچوب خاصی محصور نمی‌کند ــ دقیقاً در مورد اینها هم صادق است. یعنی هیچ منافاتی ندارد که کسی روشنفکر دینی باشد و درعین حال، به یک معنا، تعبیر کلی شما راجع به روشنفکر در مورد او هم صدق کند. به‌عنوان مثال کسانی که معتقد به قرائت‌های مختلف از متون دینی و غیردینی هستند، هویت روشنفکری دینی خود را به‌گونه‌ای توضیح می‌دهند که با تعریف شما از روشنفکر غیردینی تفاوت چندانی ندارد. بنابراین در بحث قرائت‌های مختلف از هر متنی از جمله متون دینی، درواقع دست روشنفکر دینی کاملاً باز است که در همان طیفی قرار بگیرد که شما از آن به‌عنوان روشنفکر مطلق یاد می‌کنید.

ــ من با نظر شما موافق نیستم، به‌نظر من، روشنفکر دینی اصلاً تناقض است، چون همان‌طور که همیشه تکرار کرده‌ام، چیزی به‌نام نقاش دینی، مورخ دینی یا تکنوکرات دینی وجود ندارد. روشنفکری یک مقوله است و دین دارای مقوله‌ای دیگر. ببینید، مسائلی که در دین و دینداری مطرح می‌شود امید، آخرت، رابطهٔ شما با خداوند و ایمان است، اما مسائلی که در روشنفکری مطرح می‌شود مسئولیت، عقل و برهان است.

ــ اینها در تفکر دینی ما منفک نیستند چون دینداری هم دقیقاً همین‌ها را دربردارد.

ــ منفک نیستند، ولی آنجا مسئله‌ای پیش می‌آید؛ ببینید، من از خودم سؤال می‌کنم که چرا اینها خود را روشنفکر دینی می‌نامند. اگر می‌خواهند روشنفکری مطلق داشته باشند بگویند، روشنفکر مطلق ــ دیگر چرا می‌گویند روشنفکر دینی؟

ــ چه منافاتی دارد که ایشان هویت روشنفکری دینی خود را به‌گونه‌ای تعریف کنند که در قالب تعریف روشنفکری مطلق شما بگنجد؟

ــ متأسفانه در آن قالب جا نمی‌گیرند، برای اینکه حقیقت‌جویی آنها محدود می‌شود.

ــ لزوماً این‌طور نیست. آنها می‌گویند ما قرائت‌های مختلف را در مورد مثلاً دین

اسلام بازبینی می‌کنیم. یعنی درواقع در ذهن خودشان یک قرائت چارچوب‌بندی‌شده با اسکلت مشخص از اسلام سراغ ندارند.

ــ نه، موضوع قرائت‌های مختلف به‌جای خود، ولی مسئله‌ای که در درجه اول و قبل از مسئلهٔ برهان و عقل برای آنها اهمیت دارد مسئلهٔ دین و ایمان است.

ــ نه. یکی از مسائلشان دین است و برای ایشان تقدمی هم بر عقل و برهان ندارد.

ــ ببینید، تفاوت اساسی بین روشنفکری دینی و آدمی مثل کانت این است که کانت از عقل محض[1] شروع می‌کند و می‌گوید که من باید جایی برای ایمان پیدا کنم، ولی اینها از ایمان شروع می‌کنند و می‌گویند جایی هم برای عقل محض پیدا کنیم.

ــ روشنفکری دینی در جامعهٔ ما مصادیق مختلفی دارد. درواقع روشنفکری دینی بنا بر مبانی مختلفی که به آن معتقدند مصادیق متعددی می‌یابد. البته یکی از مصادیق آن این است که روشنفکر دینی از ایمان شروع می‌کند و به عقل می‌رسد. ولی در جامعهٔ ما روشنفکران دینی دیگری هم هستند که از عقل شروع می‌کنند و به ایمان می‌رسند. و برخی حتی به ایمان هم نمی‌رسند بنابراین چرا روشنفکری دینی را به یک مصداق آن محدود کنیم یا به روشنفکری ایدئولوژیک محصور کنیم؟

ــ نه، من آن را به روشنفکری ایدئولوژیک محصور نمی‌کنم، روشنفکری ایدئولوژیک یک چیز است و روشنفکری دینی یک چیز دیگر. چیزی که روشنفکر ایدئولوژیک می‌گوید روشن‌تر است. من به روشنفکری ایدئولوژیک می‌گویم روشنفکری پرکروستی[2] یعنی مثل آن راهزن یونانی که مردم را روی تخت معروفش می‌خواباند و اگر قد آنها بلندتر از تخت بود سر و ته آنها را می‌زد و اگر کوتاه‌تر بود آن‌قدر آنها را می‌کشید تا اندازهٔ تخت بشوند! روشنفکر ایدئولوژیک درواقع روشنفکری است که می‌خواهد همه‌چیز را با ایدئولوژی خودش بسنجد، یعنی سبدی

1. pure reason
2. procrustean

از مفاهیم به‌دست می‌گیرد و در جامعهٔ ایرانی راه می‌افتد و می‌گوید آن خرده‌بورژوا است، این بورژوا است، این پرولتاریا است، این منفور است، این منفور نیست و...

ـ مبانی روشنفکران دینی ما یکسان نیست فی‌المثل مبانی شریعتی به‌عنوان یکی از طیف‌های روشنفکری دینی با مبانی برخی از روشنفکران دینی معاصر تفاوت جدی دارد. و حتی روشنفکران دینی معاصر جامعهٔ ما دارای مبانی یکسان نیستند گرچه دارای وجوه اشتراک فراوانی می‌باشند. خلاصه یکی از طیف‌های روشنفکر دینی این کارهایی را که گفتید انجام می‌دهد نه همهٔ طیف‌های روشنفکری دینی.

ـ نه، اینکه گفتم مربوط به روشنفکران ایدئولوژیک است.

ـ اجازه بفرمایید کمی عقب‌تر برگردیم، اگرچه سؤال اول من هنوز پاسخ داده نشده است. در تفکر دینی ما ایمان و تعقل درست در طول همدیگر هستند و اصلاً، به یک معنا، ایمان مبتنی بر معرفت است. بنابراین هیچ منافاتی ندارد که طیفی از روشنفکرها هم مطابق منطق تفکر اسلامی، راه خود را از معرفت شروع و به دینداری ختم کنند.

ـ بله، درواقع منظور من هم این بود که روشنفکری دینی لزوماً روشنفکری پروکروستی مثل ایدئولوگ‌های چپ در حزب کمونیست نیست، ولی، به‌نظر من، بین کسی که می‌گوید روشنفکر دینی است و روشنفکری که برای خودش پسوند یا القابی دیگر انتخاب نمی‌کند، این تفاوت وجود دارد که وقتی روشنفکری پسوند دینی را برای خودش انتخاب می‌کند می‌خواهد کارش را یا برای خودش و یا در اذهان عمومی محدود کند. واّ نیازی نیست که بگوید روشنفکر دینی است. چرا می‌خواهد بین خودش و دیگران این خط فاصل را بکشد؟ من خط فاصلی بین خودم و آقای مجتهد شبستری یا آقای محسن کدیور نمی‌بینم، به همین خاطر هم احترام زیادی برایشان قائلم. آنها در زمینهٔ موردنظر خودشان ـ کلام یا هرمنوتیک کلامی یا تاریخ ادیان ـ کار می‌کنند، ما هم در زمینهٔ موردنظر خودمان کار می‌کنیم، و به‌هرحال، همان‌طور که گفتم، کار روشنفکری طرح پرسش فلسفی است و این کار است که موجب بحران می‌شود، یعنی موجب تفکیک در جامعه و در سطوح اجتماعی-سیاسی می‌شود. همان‌طور که در یونان باستان فیلسوفانی که مسئلهٔ اخلاق یا فلسفهٔ اخلاق را مطرح کردند، همراه با

آن، مسئلهٔ سیاست را هم پیش می‌کشیدند؛ اینکه ما چگونه باید با همدیگر زندگی کنیم، مسئولیت‌مان به‌عنوان شهروند در قبال هم چیست و روشنفکر باید در این سطح کار کند. پس من دلیلی نمی‌بینم که روشنفکر برای خودش پسوند دینی بگذارد.

ـ مگر اصطلاحاتی مثل روشنفکر چپ، روشنفکر سوسیالیست، روشنفکر لیبرالیست و امثال آن استعمال نمی‌شود؟ چه اشکالی دارد که پسوند دینی را هم به معنی خاصی به‌کار ببریم؟

ـ آنها ایدئولوژیک هستند. اتفاقاً دقیقاً به این دلیل برای خودشان پسوند می‌گذارند که می‌خواهند ایدئولوژیک باشند. روشنفکری که برای خودش پسوندی می‌گذارد، می‌خواهد کارش را محدود کند. ممکن است روشنفکری مثل ریمون آرون بگوید که روشنفکری لیبرال است یا کسی مثل پیرس بگوید که لیبرال پراگماتیست است، ولی آنها در چارچوب این حرف درواقع کارشان را محدود نمی‌کنند. می‌گویند انتخاب سیاسی و اجتماعی‌شان این است نه اینکه کار روشنفکری‌شان به این گرایش‌ها محدود می‌شود. هایدگر مثال بارز این مطلب است. او در دوره‌ای خیلی کوتاه از نازیسم دفاع می‌کند اما آیا طرح پرسشی که هایدگر می‌کند از نظر فلسفی محدود است؟ آیا هایدگر می‌گوید که یک روشنفکر دینی است؟ هرگز. چرا آدمی مثل پل ریکور خود را روشنفکر دینی نمی‌نامد، درصورتی که او متفکری پروتستان است که ایمان دارد و روشنفکر و فیلسوفی است که برایش مسائل هرمنوتیک مهم است، همان‌طور که شما می‌دانید، در مورد تورات و انجیل کار کرده. ریکور همیشه می‌گوید که وقتی می‌خواهد طرح پرسش فلسفی کند، ایمانش را کنار می‌گذارد، برای اینکه مسئله‌اش طرح پرسش فلسفی است. من این مطلب را از او سؤال کرده‌ام. در نوشته‌هایش هم این موضوع به‌چشم می‌خورد. بسیاری از متفکران و فیلسوفان دینی قرن بیستم از جمله اگزیستانسیالیست‌هایی مثل یاسپرس و گابریل مارسل هم این نگرش را دارند. روشنفکری اصیل همین است. به‌نظر من مسئلهٔ ایمان دقیقاً مسئله‌ای درونی است، و اینجاست که من خود را به آدم‌هایی مثل گاندی و تاگور نزدیک‌تر می‌دانم. برای اینکه آنها همیشه راجع به صدایی درونی صحبت می‌کنند، و وقتی می‌خواهند از ایمان حرف بزنند می‌گویند

که ایمان مسئلهٔ فردی است و مسئلهٔ فلسفه و روشنفکری مسئله‌ای بیرونی است، مسئلهٔ عقل و برهان است، این مهم است که شما چگونه مسائل را تجزیه و تحلیل می‌کنید. بنابراین اینها نباید با هم مخلوط بشوند. وقتی این دو را با هم مخلوط می‌کنید، خطر ایدئولوژیک‌شدن خیلی زیادتر می‌شود. اگر مجبور شوید که برای خودتان پسوندی پیدا کنید و بگویید که از آن محدوده نمی‌توانید جلوتر بروید، در این صورت هرقدر هم بخواهید پیش بروید، دیگران فکر می‌کنند که نمی‌توانید جلوتر بروید.

ـ آیا شما برای روشنفکری که از آن صحبت می‌کنید منابع معرفتی قائل هستید؟ به‌تعبیر دیگر من می‌خواهم بگویم به تعریف روشنفکری دینی از زاویه‌ای دیگر نیز می‌توان نگاه کرد. یعنی روشنفکری که برای دین به‌عنوان داور و یکی از منابع معرفتی مهم جایگاه ویژه‌ای قائل است. اما از این تعبیر بگذریم. به‌گمان شما منابع معرفتی روشنفکر چیست؟

ـ آن نوع روشنفکری که من به آن اعتقاد دارم روشنفکری‌ای است که امروز می‌تواند در ایران پا بگیرد؛ روشنفکری نسل چهارم روشنفکران است. نوعی روشنفکری مبتنی بر گفت‌وگوست و مبنای این گفت‌وگو درواقع مبنایی عقلی است. سؤالی که این نسل برای خودش طرح می‌کند این است که ما چگونه می‌توانیم با نمایندگان مختلف روشنفکری در جامعهٔ ایران وارد گفت‌وگو بشویم؟ پایهٔ فلسفی این گفت‌وگو باید چیزی باشد که می‌توانیم آن را نوعی اومانیسم متافیزیکی بنامیم، یعنی فلسفه‌ای که اعتقاد دارد می‌توان ورای ایدئولوژی‌ها مسئلهٔ انسان و انسانیت، مسئلهٔ اخلاق جمعی و مهم‌تر از این مسئلهٔ فردگرایی دموکراتیک (نه فردگرایی خودخواهانه) را مطرح کرد. اگر از این زاویه به مسئلهٔ روشنفکری نگاه کنید گفت‌وگو هم معنی پیدا می‌کند. چراکه این روشنفکر چون حقیقت‌جوست و به‌دنبال این است که برای حقیقت و در حقیقت زندگی کند، اعتقاد ندارد که خودش حقیقت مطلق را در دست دارد؛ اعتقاد دارد که برای پیداکردن این حقیقت باید با دیگران مشورت کند یا درواقع شریک بشود. شریک‌شدن، به‌نظر من، نوعی اخلاق مدنی است و این مدنیت خودش پایه و اساس آن گفت‌وگوست.

ــ من در تصور خودم، بین منابع معرفتی و روش کسب معرفت تفاوت قائل می‌شوم. این را تصدیق می‌کنید یا نه؟ گفت‌وگو را من بیشتر روشی برای کسب معرفت محسوب می‌کنم تا یک منبع معرفتی. سؤال من دقیقاً این است که منابع معرفتی روشنفکر از نظر شما چیست؟ اجمالاً می‌توان گفت که مثلاً علم جدید، از جمله منابع آن است. یا عقل انتقادی از منابع معرفتی است گرچه روش انتقادی نیز می‌تواند به‌عنوان یک روش معرفتی نیز درنظر گرفته شود.

ــ اتفاقاً من همیشه دربارهٔ جامعهٔ ایران می‌گویم که ما به عقل ابزاری بیشتر از عقل انتقادی بها داده‌ایم، و اگر به عقل انتقادی بها بدهیم، می‌توانیم به روشنفکری گفت‌وگویی برسیم. این مسئلهٔ بسیار مهمی است. در منظومهٔ ذهنی مدرن هر دوی این وجوه هست، اما روشنفکران ما تاکنون بیشتر به مسئلهٔ عقل ابزاری چه از دیدگاه نقد چه از دیدگاه تکنوکراسی پرداخته‌اند و به عقل انتقادی کمتر بها داده‌اند. درصورتی که تمام مسائل روشنفکری مدرن بر مبنای عقل انتقادی قرار می‌گیرد. هرچند که می‌توان این مبنا را تا زمان سقراط پی گرفت، ولی به‌هرحال از قضیهٔ دریفوس به این طرف، روشنفکری مدرن وارد سیاست و جامعه می‌شود. عقل انتقادی است که اجازه می‌دهد شما بتوانید تمام جنبه‌های منفی عقل ابزاری را مورد سؤال قرار بدهید. حتی عقل انتقادی می‌تواند خودش را هم مرتب زیر سؤال برد، چرا که بحران‌ساز است، یعنی تفکیک می‌کند، شک و تردید به‌وجود می‌آورد و ویژگی حرکت به جلو و تعیین‌ناپذیری را همیشه با خودش دارد، اینکه به جلو می‌رود ولی آن جلورفتن را هم همیشه مورد سؤال قرار می‌دهد. مدرنیته تماماً این است. درواقع اگر بتوانیم عقل انتقادی را از طریق نوشته‌ها و بحث‌ها در ایران جایگیر کنیم و بهای بیشتری به آن بدهیم، برای جامعه‌ای که مدل‌هایش فقط مهندس‌ها و دکترها و به‌عبارت دیگر، تکنوکرات‌ها هستند، آن فضای گفت‌وگویی لازم فراهم می‌شود. در این صورت هرکدام از ما از هر پایگاهی که در آن هستیم بهتر می‌توانیم با همدیگر وارد گفت‌وگو شویم و به نتایج بهتری برسیم، نتایجی که در آن خشونت نیست. و این چیزی است که رفته‌رفته جامه عمل می‌پوشد. من همیشه در نوشته‌هایم به یک موضوع خیلی توجه می‌کنم و آن خشونت‌پرهیزی است.

خشونت‌پرهیزی چیزی نیست که به این راحتی‌ها به‌دست بیاید. برای رسیدن به آن باید از نظر فلسفی و فکری مبارزه کرد. به‌نظر من گفت‌وگو با ایجاد نوعی مدنیّت اجتماعی ما را به‌طرف خشونت‌پرهیزی می‌برد، و نسل جدیدی از روشنفکران ایرانی می‌توانند این کار را بکنند، به‌خصوص با توجه به اینکه ما در دورهٔ بعد از ایدئولوژی در ایران هستیم و نسل چهارم روشنفکری در ایران درواقع نسلی است که مسئله‌اش بیشتر عمقی‌دیدن مسائل است تا سطحی‌دیدن، مسئله‌اش اصلاً شعاری نیست. آنها در نوشته‌هایشان اصلاً نمی‌خواهند شعار بدهند. به من گفته‌اند که خیلی نسبت به این نسل خوش‌بینم. ولی واقعیت این است که همراه با نوعی بدبینی فرهنگی که این نسل دارد نوعی خوش‌بینی پراتیک هم ممکن است بیاید.

ــ اگر یکی از منابع معرفتی روشنفکری درکنار منابع معرفتی دیگری که ذکر کردید دین باشد، آیا نمی‌توانیم چنین روشنفکری را روشنفکر دینی بنامیم؟ روشنفکر دینی‌ای که دینش درواقع کاملاً هم‌آغوش و هماهنگ با عقل نقّاد است. در یکی از کلمات قصار بسیار پرمحتوای منسوب به حضرت مسیح(ع) آمده است: «کونو نقّاد الکلام» این عین تعبیر ایشان است که یکی از معصومین علیهم‌السلام آن را نقل و تأیید می‌کند. یعنی بسیار، اهل نقّادی باشید. همان‌طور که می‌دانید، بین «ناقدالکلام» بودن و «نقادالکلام» بودن تفاوت ظریفی است و مسیح نفرمود ناقد کلام باشید، گفت نقّاد کلام باشید. در ادبیات عرب وقتی واژه‌ای بر وزن فعّال می‌آید درواقع کثرت و شدت را می‌رساند. بنابراین معنی این سخن آن است که بسیار نقدکنندهٔ کلام باشید و این سخن کاملاً در تفکر اسلامی ما مقبول است. با توجه به این مطلب این دین است که چنین سفارشی می‌کند و عقل را یکی از داورها و میزان‌هایی می‌داند که باید با آن چیزهای دیگر را بسنجیم. ولی درکنارش دین را هم یکی از منابع و هم یکی از داورها معرفی می‌کند. به‌نظر شما اشکالی دارد که ما در این قالب، روشنفکر دینی را درنظر بگیریم؟ روشنفکری که یکی از منابع معرفتی‌اش دین است. آن هم نه دینی که در مقابل عقل نقاد و معرفت قرار دارد با آن رویکرد کانتی که شناخت را کنار بزنیم و جایی برای ایمان باز کنیم؛ بلکه دینی که ایمان را در آغوش معرفت درنظر می‌گیرد. یعنی آن دوگانگی که در برخی از فلسفه‌ها یا کلام و الهیات مسیحی با آن روبه‌رو هستیم در اینجا اصلاً وجود ندارد. آیا شما در این تعبیر مشکلی می‌بینید؟

ـ نه، مشکلی نمی‌بینم، اما باز با این خط‌کشی مخالفم. دلیلش این است که به‌نظر من، دین یکی از لایه‌های تمدنی بسیار مهم و از پایه‌های معرفت است. شما نمی‌توانید دین را از فلسفه جدا کنید، یعنی کسی که کار فلسفی و طرح پرسش فلسفی می‌کند مرتب با مسئلهٔ دین درگیر است. بنابراین در آن طرح پرسش درواقع همیشه جنبهٔ معرفتی دین برای روشنفکر مطرح و مهم است. من فقط با کاربرد پسوند دینی در مورد روشنفکر مخالفم، همان‌طور که پل تیلیش می‌گوید، «دین مبنای فرهنگ است.» اگر چنین است، روشنفکر فرهنگ‌ساز است و با فرهنگ سروکار دارد. بنابراین او نمی‌تواند دین را کنار بگذارد و اصلاً این کار ابلهانه است. و اتفاقاً یکی از نگرانی‌های من برای خیلی از جوامع و ازجمله ایران این است که روزی مقولهٔ دین کنار گذاشته شود و از منظر فلسفی به آن نپردازند و گمان کنند که دین اصلاً مسئله‌ای نیست. این به دلیل داشتن تلقی سیاسی از دین است. درصورتی که دین فقط امری سیاسی نیست. دین امری تمدنی است. چگونه می‌توان در دنیای امروز مسئلهٔ معنویت و امر قدسی را بدون آگاهی از دین و ادیان به‌طورکلی مطرح کرد. من یاد این حرف آندره مالرو می‌افتم که می‌گوید قرن بیست‌ویکم یا معنوی خواهد بود یا وجود نخواهد داشت. قرن بیست‌ویکم قرنی است که باید به معنویت بها بدهد. ما نمی‌توانیم معنویت را کنار بگذاریم. معنویت بخش اساسی از زندگی بشر است و رکنی بنیادی در روشنفکری است. کدام روشنفکری است که بگوید اصلاً نمی‌خواهد به معنویت بها بدهد و معنویت برایش مسئله نیست.

ـ از منظری که شما صحبت می‌کنید، روشنفکر، تحقیقاتی در مورد دین به‌عنوان ابژه انجام می‌دهد و ارتباطی با دین و مقولات دینی برقرار می‌کند. ولی او در این حالت یا درصدد کالبدشکافی دین به‌عنوان یک ابژه است یا حداکثر از دین برای فرهنگ‌سازی و مقاصد خودش بهره‌برداری می‌کند. اما من از این جهت به موضوع نگاه نمی‌کنم. هرچندکه آن را هم قبول دارم و می‌پذیرم که می‌شود چنین مواجهه‌ای هم با دین داشت، اما آنچه که فعلاً بر روی آن تأکید می‌کنم این است که می‌توان به دین، هم به چشم نوعی منبع معرفتی و هم به چشم یک داور نگاه کرد. اگر از این زاویه به دین نگاه کنیم،

روشنفکری می‌تواند در کنار عقل نقّاد، در جنب استفاده‌کردن از تاریخ، و در کنار استفاده‌کردن از طبیعت از دین هم به منزلهٔ منبع و نیز به منزلهٔ داور استفاده کند. چه اشکالی دارد که بگوییم در این صورت می‌توان پسوند دینی را به‌طور معقول برای این روشنفکر لحاظ کرد؟

ــ اشکال دارد، برای اینکه به‌نظر من، دین منبع معرفتی برای همه روشنفکران است بدون اینکه روشنفکر دینی باشند. مگر دین برای کانت منبع معرفتی نیست. آیا می‌توان اخلاق کانتی را بدون دین مطرح کرد؟ جواب منفی است و اصلاً خود کانت هم این کار را نمی‌کند. ولی کانت فیلسوف دینی نیست و پسوند دینی را برای خودش انتخاب نمی‌کند.

ــ کانت درواقع اخلاق را مقدمه‌ای برای رسیدن به دین قرار می‌دهد. یعنی این‌طور نیست که از دین به اخلاق برسد، بلکه از اخلاق به دین می‌رسد.

ــ بله، ولی احکام اخلاقی‌ای که وضع می‌کند، وقتی می‌گوید این احکام باید حالت عالم‌گیر داشته باشند...

ــ این احکام اخلاقی از منبع دین اخذ نمی‌شود بنابراین به لحاظ منبع، کاملاً غیردینی است.

ــ بله، ولی مثالی که می‌زند این است که...

ــ مگر به نحو «استعلایی» موضوع را مطرح نمی‌کند؟ در این‌صورت چطور می‌توان گفت دین برای کانت منبع معرفتی است؟!

ــ یکی از مثال‌های او که برای ما هم بارز است و خیلی امروزی است، این است که دیگری را نباید کشت. این حکمی اخلاقی است، ولی در دین هم مطرح شده.

ــ ولی کانت این را به شکل دینی مطرح نمی‌کند، به‌صورت «استعلایی» مطرح می‌کند. کانت نمی‌گوید چون دین گفته است، نباید کسی را کشت.

ـ دقیقاً، ولی منبع دین می‌تواند در اینجا منبع معرفتی کانت باشد، هرچند نتیجه‌اش نتیجه‌ای عقلانی یا فلسفی است.

ـ از مطلب اصلی دور نشویم، پس می‌پذیرید که می‌توان روشنفکری را که از دین به منزلهٔ یکی از منابع معرفتی استفاده می‌کند و پسوند دینی را هم بر خودش حمل می‌کند به اعتبار همین استفاده‌کردن از دین، روشنفکر دینی نامید؟

ـ چرا شما این‌قدر اصرار دارید که این پسوند را بر روشنفکر حمل کنید؟ به‌نظر من این کار نوعی خط‌کشی سیاسی است و اصلاً وجهه ندارد.

ـ من بر اساس واقعیت خارجی این‌طور می‌گویم، به‌قول فیلسوفان ارسطویی ناظر به واقعیت خارجی عرض می‌کنم که روشنفکرانی در عالم خارج هستند که از دین به منزلهٔ منبع و داور معرفتی استفاده می‌کنند. بنابراین می‌توان آنها را درکنار بقیهٔ نحله‌های روشنفکری، روشنفکر دینی محسوب کرد.

ـ چرا ما باید در ایران گرفتار چنین تناقضی باشیم. وقتی در قرن بیستم متفکرانی هستند مثل مارتین بوبر، لویناس...

ـ به‌نظر من این تعبیر «روشنفکر دینی» لزوماً تناقض‌آمیز نیست. بلکه می‌تواند کاملاً معقول و قابل دفاع عقلانی باشد.

ـ متفکرانی مثل مارتین بوبر و لویناس دین را منبع معرفتی فلسفهٔ خود قرار می‌دهند ولی خودشان را روشنفکر دینی نمی‌نامند؛ چرا ما باید در ایران روشنفکر دینی داشته باشیم؟

ـ مگر ما باید منتظر باشیم که آنها این اصطلاح روشنفکری دینی را به‌کار ببرند تا ما نیز مجاز شویم این اصطلاح را به‌کار ببریم؟!

ـ نه، منتظر نمی‌شویم. من اصرار دارم که در اینجا این مسئله سیاسی است.

ـ ممکن است از آن استفادهٔ سیاسی هم شود؛ من منکر این احتمال نیستم. ولی

اینکه بگوییم این نام‌گذاری لزوماً براساس نوعی موضع‌گیری سیاسی انجام می‌شود صحیح نیست.

ـ این را از آن جهت گفتم که خود را به‌عنوان روشنفکران دینی مطرح می‌کنند و می‌خواهند خودشان را از عده‌ای دیگر جدا کنند. حرف من این است که در گفت‌وگویی که من طرفدار آن هستم اصلاً احتیاجی نیست که ما خودمان را جدا کنیم. مسئلهٔ همهٔ ما یکی است و همهٔ ما با یکدیگر در حال گفت‌وگو هستیم.

ـ آیا منابع‌مان هم یکی است؟ آیا داورهایمان هم یکی است؟

ـ بله، منابع و داورهایمان هم ممکن است یکی باشد. خودتان می‌گویید داورها، نمی‌گویید یک داور. مثلاً وقتی بنده بخواهم با آقای مجتهد شبستری وارد گفت‌وگو شوم، اگر موضوع صحبت ما تاریخ ادیان باشد، من از دیدگاه خودم حرف می‌زنم و ایشان از دیدگاه خودشان سخن می‌گویند. لزومی ندارد که ایشان به خودشان بگویند روشنفکر دینی تا بتوانند با من در مورد مسئلهٔ ایمان، مسئولیت یا دین گفت‌وگو کنند. ما خیلی راحت می‌توانیم این کار را انجام بدهیم. من نمی‌گویم که ما از غرب تقلید کنیم؛ می‌گویم وقتی در غرب، که فلسفه‌اش در مدرنیته خیلی پیشرفته‌تر از ما بوده، این اتفاق نیفتاده چه لزومی دارد ما دست به این تقسیم‌بندی بزنیم. وقتی امثال بوبر، لویناس و یاسپرس می‌خواهند با افرادی مثل کاسیرر و هایدگر و ژان پل سارتر گفت‌وگو کنند نمی‌گویند که ما روشنفکر دینی هستیم و بنابراین از این لحاظ خط‌کشی می‌کنیم. در کنفرانس‌های بین‌المللی هم آنها بدون این خط‌کشی با هم دربارهٔ مقولات فلسفی بحث می‌کنند. به‌هرحال به عقیدهٔ من، اینکه حتماً باید روشنفکر دینی داشته باشیم هم به خود روشنفکری و هم به خود دین صدمه می‌زند.

ـ من نمی‌گویم حتماً باید روشنفکر دینی داشته باشیم. می‌گویم با توجه به اینکه عده‌ای از روشنفکران ما دین را منبع و داور قرار می‌دهند چه اشکالی دارد که ما عنوان روشنفکر دینی را به اینها اطلاق بکنیم. شما می‌فرمایید که اگر ما بخواهیم از پسوند دینی استفاده کنیم دچار تعارض و تناقض می‌شویم. بنده عرض می‌کنم، تناقضی

نمی‌بینم. همان‌طور که دیگران منابع معرفتی مختلف و داورهای مختلف معرفتی دارند، روشنفکر دینی هم یکی از داورهایش دین است ـ البته فعلاً به این مطلب کاری نداریم که برخی از این روشنفکران دینی که دین را تفسیر می‌کنند معلوم نیست درنهایت برای دین بهره‌ای از دین وحیانی، باقی بماند ـ بنابراین روشنفکر دینی اگر منبع و داورش دین باشد با چنین تعبیری چرا باید گفت، اصطلاح روشنفکر دینی تناقض‌آمیز است؟ تعارض در کجاست؟ باز هم تأکید و تکرار می‌کنم که عقلانیتی که در دامن دین پرورده می‌شود و کاملاً هماهنگ و هم‌آغوش است با دین، غیر از آن عقلانیتی است که براساس آن، عقل مدرن نمی‌تواند با دین و تدین کنار بیاید و کانت مجبور می‌شود آن برخورد را انجام بدهد. و بگوید شناخت را کنار می‌زنم تا جایی برای ایمان باز کنم.

ـ این‌طور نیست. عقل مدرن اتفاقاً با دین و تدین کنار می‌آید. من باز پل ریکو را مثال می‌زنم. او متفکری مدرن است، با عقل مدرن کار می‌کند. ولی با دین هم کنار آمده، درست است؟

ـ نحوهٔ کنارآمدن آنها خیلی فرق می‌کند.

ـ نحوهٔ کنارآمدن آنها فرق می‌کند درست به خاطر اینکه مسئلهٔ آنها سیاسی نشده. در ایران مسئلهٔ روشنفکری دینی مقداری سیاسی شده و همین است که بار روشنفکری دینی را زیاد و دائماً پسوند دینی را در مقابل روشنفکری برجسته‌تر می‌کند. به‌نظر من، بهتر است کسانی که خود را روشنفکر دینی می‌نامند کار روشنفکری‌شان از کار دینی‌شان بیشتر باشد. یعنی بیشتر در حیطهٔ روشنفکری سیر و سلوک کنند و بیشتر در این امر جهانی بشوند تا در امر دینداری‌شان، درست مثل افرادی همچون شایگان. متدین بودن آنها خیلی قابل احترام است ولی اینکه بخواهند بیشتر روی پسوند دینی تأکید کنند برای من مسئله است. به‌نظر من همان‌طور که ما نقاش دینی یا موسیقیدان دینی یا پیانیست دینی نداریم، روشنفکر دینی هم مفهوم معقولی ندارد و خیلی مضحک خواهد بود که تعبیر دینی را در این موارد به‌کار ببریم.

ـ وقتی شما می‌گویید که وظیفهٔ روشنفکری زایش روح است چه اشکالی دارد که

روشنفکرانی که زیربنای تفکرشان دینی است این فعالیت زایش روح و کشف حقیقت را انجام بدهند، فی‌المثل کسی مثل شریعتی ولو اینکه نگاه ایدئولوژیک به دین دارد ولی به‌عنوان روشنفکر دینی محسوب شود.

ـ ببینید، من اصلاً از دیدگاه ایدئولوژیک این را نمی‌گویم و روشنفکربودن این افراد را نفی نمی‌کنم. چیزی که به‌نظر من متناقض می‌آید این است که چرا باید این پسوند دینی را به‌کار ببریم. چه اصراری است که این زایش روح فقط در چارچوبی دینی انجام می‌شود؟ البته منابع معرفتی به جای خود مسئله‌ای نیست. اما وقتی بخواهید این زایش روح را به‌این‌صورت انجام بدهید، دیگری را فقط با دیدگاه دینی خودتان می‌بینید، یعنی او را فقط موضوع ایمانی درنظر می‌گیرید نه موضوع عقلی.

ـ این‌طور نیست، اصلاً این‌طور نیست.

ـ ممکن است این‌طور نباشد، ولی نمی‌توان گفت که لزوماً این‌طور نیست.

ـ ضرورت منطقی ندارد که روشنفکر دینی فقط از زاویهٔ ایمانی و دینی موضوعات را مورد بحث قرار بدهد.

ـ ممکن است از نظر عقل هم آنها را مطرح کند، اما در این صورت می‌تواند پسوند دینی را بردارد. این پسوند، همان‌طور که گفتم، برای گسترهٔ گفت‌وگویی که روشنفکران امروز ایران باید بین خودشان به‌وجود بیاورند مسئله‌ساز می‌شود. اگر قرار است این گسترهٔ گفت‌وگویی وجود داشته باشد خط‌کشی‌هایی از این دست باید کنار برود. والّا ما باز نسبت به هم به‌طور جدی جبهه‌گیری می‌کنیم، که به‌نظر من، درست نیست. چیزی که نسل چهارم روشنفکری را از نسل‌های قبلی جدا می‌کند این است که این نسل درواقع نمی‌خواهد خط‌کشی‌هایی از این قبیل را بپذیرد.

ـ شاید بهتر باشد دربارهٔ این چهار نسل به اختصار توضیح بدهید تا بعد به‌طور اختصاصی به نسل چهارم بیشتر بپردازیم.

ـ من روشنفکران را در رویارویی با مدرنیته یا غرب به چهار نسل تقسیم کرده‌ام.

نسل اول بعد از جنگ ایران و روس شکل می‌گیرد و نمایندهٔ آن افرادی مثل طالبوف، میرزا تقی‌خان امیرکبیر، میرزاملکم‌خان و آخوندزاده هستند که کارشان بیشتر نوعی مدرنیزاسیون تقلیدی بود. برای مثال آنها پلی‌تکنیک و فراماسونری را از غرب گفتند و آنها را به‌ترتیب به دارالفنون و فراموشخانه تبدیل کردند. این رویکرد با شکست روبه‌رو شد، به‌خاطر اینکه بیشتر مبتنی بر دیدگاهی بود که از درون حکومت و از درون اشراف پدیدار شده بود و چندان با علمای دین، سنت و توده‌ها وارد گفت‌وگو نشده بود. این دیدگاه به انقلاب مشروطه منجر شد. بعد از انقلاب مشروطهٔ نسل دوم روشنفکران شکل می‌گیرد که تجمع آنها را در سیاست‌های آمرانه دولت رضاشاه می‌توان دید. آدم‌هایی مثل فروغی، تقی‌زاده، جمالزاده، کاظم‌زاده ایرانشهر به این نسل تعلق دارند که برخی داخل ایران بودند، برخی خارج از کشور. مسئلهٔ آنها باز پیشرفت ایران و انتقال آداب و رسوم اروپایی و غربی به ایران است. در این میان استثناهایی هم به چشم می‌خورد، مثل صادق هدایت. بعد آرام‌آرام ایده‌های چپ وارد ایران شد. انتقال‌دهندگان نسل دوم هم شکست خوردند، چون نتوانستند گفت‌وگویی را که باید بین سنت و مدرنیته صورت می‌گرفت جامهٔ عمل بپوشانند و بیشتر از راه آمرانه پیش رفتند. با سقوط دولت رضاشاه نسل سوم روشنفکران پا گرفت. این نسل متعلق به دورهٔ بعد از شهریور ۱۳۲۰ بود. نسلی بود که با دو نسل قبل کاملاً فرق داشت. مسائل را ایدئولوژیکی‌تر می‌دید، چرا که مارکسیسم روسی وارد ایران می‌شد و حزب توده قدرت می‌گرفت؛ ترجمه‌هایی که در این دوران انجام می‌گرفت بیشتر ترجمه‌های ضدفرهنگ امریکایی بود. این نسل بسیار غرب‌ستیز، مدرن‌ستیز و تجددستیز بود. ازجمله نمایندگان آن می‌توان به دکتر علی شریعتی و جلال آل احمد و برخی دیگر که بیشتر گرایش مارکسیستی داشتند، اشاره کرد. البته در اینجا باز هم استثناهایی وجود دارد، مثل حمید عنایت و پرویز خانلری، فعالیت این نسل که دغدغهٔ بومی‌گرایی، بازگشت به اصل، بازگشت به خویشتن، غرب‌ستیزی و مبارزهٔ ضداستعماری داشت، در کنار کارهای علمای دین به انقلاب ایران انجامید.

ده‌سال اول بعد از انقلاب، دوره‌ای سیاسی و درگیرودار جنگ بود. کاملاً به‌نظر من روشنفکری در آن موقع در انحطاط به‌سر می‌برد. ولی دههٔ دوم انقلاب از دورهٔ

آقای رفسنجانی به‌بعد اتفاقاتی در جریان روشنفکری ایران افتاد. این اتفاق چه بود؟ عدهٔ زیادی از روشنفکران جوان‌تر که در خارج از کشور بودند و در آنجا تحصیل می‌کردند به ایران آمدند و همراه با روشنفکران جوان‌تر در ایران مجلاتی مثل ***گفت‌وگو، نگاه نو، کیان، ارغنون*** و... را منتشر کردند. به‌این‌ترتیب، موضوعات و پرسش‌های جدید در جامعه مطرح شد که هنوز هم جریان دارد. آنچه به‌چشم می‌خورد افول ایدئولوژی‌هاست. مسائل به‌صورت عمقی‌تر مطرح می‌شوند و هیچ‌گونه تفکر اوتوپیایی در کار نیست. مسئلهٔ این نسل، یعنی نسل چهارم، نوعی روشنگری است برای جامعه، و به همین دلیل است که می‌بینیم مقولات و مفاهیمی که این نسل طی ده‌سال گذشته به آن پرداخته‌اند در سیاست‌های آقای خاتمی نتیجه می‌دهد، مسائل و مقولاتی مثل پلورالیسم، سکولاریسم، جامعهٔ مدنی، گفت‌وگو، دموکراسی، آزادی، و نیز این مسئله که چه بخواهیم با غرب مبارزه کنیم چه بخواهیم غرب را قبول کنیم، باید در وهلهٔ اول آن را به‌طور عمیق بشناسیم، مثلاً باید دربارهٔ هایدگر کتاب بنویسیم و با نقل دو کلمه از هایدگر نگوییم که دیگر او را شناخته‌ایم. سؤال‌هایی که این نسل طی ده‌سال گذشته مطرح کرده، مربوط به سنت و مدرنیته است. در تمام نوشته‌های افراد نسل چهارم شما موضوع سنت و مدرنیته را می‌بینید، در نوشته‌های بابک احمدی، مراد فرهادپور، جواد طباطبایی، و... . همهٔ آنها در این زمینه بحث و کار می‌کنند و البته در این میان وضعیت آقای سروش متفاوت است، زیرا سروش به‌نوعی با نسل سوم پیوند دارد. کار او در واقع دارای دو بُعد است، یکی بعد ایدئولوژیک و یک بعد عرفانی.

ــ که البته ایشان صددرصد منکر آن بُعد ایدئولوژیک‌نگرانه به دین است.

ــ بله، ولی به‌نظر من، این بُعد را دارد. بُعد دیگر کار سروش بعد معنوی و عرفانی است. فردی مثل سیدحسین نصر با سروش خیلی مخالف است. به‌خاطر اینکه نصر از دیدگاه سنت‌گرا به او نگاه می‌کند و اعتقاد دارد که اتفاقاً سروش دیدی ایدئولوژیک را وارد اسلام می‌کند. من با این حرف نصر موافقم، البته دیدگاه من با دیدگاه نصر خیلی فرق دارد. با وجود این، حرف نصر از دیدگاه خودش غلط نیست. سروش واقعاً بُعدی ایدئولوژیک را وارد اسلام می‌کند. با این حال همان‌طور که

گفتم، سروش یک بُعد عرفانی-معنوی هم دارد، مثلاً موقعی که دربارهٔ مولوی کار می‌کند، این بُعد را شریعتی هم داشت. شما وقتی کتاب کویر را می‌خوانید کاملاً بعد معنوی و عرفانی او را می‌بینید. به‌نظر من تفاوت اساسی‌ای که بین سروش و نسل چهارم وجود دارد این است که سروش در جاهایی نوعی بندزنی می‌کند، درست مثل کاری که شریعتی و آل احمد می‌کردند، یعنی تلفیق غرب و فرهنگ اسلامی ایران، کاری که نسل چهارم نمی‌کند. این نسل اتفاقاً آنها را تفکیک می‌کند. شما در هیچ‌یک از نوشته‌ها و کتاب‌های نسل چهارم نمی‌بینید که مثلاً قطعه‌ای از هایدگر در کنار بخشی از سخنان امام علی(ع) گذاشته شده باشد یا مثلاً جمله‌ای و دیدگاهی از پوپر در کنار تبیین سخنان نهج‌البلاغه بیاید. اما سروش این تلفیق را انجام می‌دهد. این نشان‌دهندهٔ آن است که فکر او هنوز مثل فکر نسل چهارم ضداوتوپیایی و ضدتلفیقی نشده است.

دغدغهٔ نسل چهارم جهانی‌بودن و وارد گفت‌وگوی مرئی یا نامرئی‌شدن با تفکر امروز دنیا است و انتقال این تفکر به جامعه است، ولی سروش اصلاً با پست‌مدرنیسم مسئله ندارد و درباره‌اش فکر نمی‌کند. من ندیده‌ام که اصلاً چیزی دربارهٔ آن بگوید، درحالی‌که پست‌مدرنیسم در فکر امروز مسئلهٔ مهمی است. چرا نسل چهارم این قدر در مورد پست‌مدرنیسم نوشته و فکر کرده است؟ به‌دلیل اینکه مسئلهٔ پست‌مدرنیسم را در دنیای امروز نمی‌توان نادیده گرفت. یعنی اگر مسئلهٔ مدرنیته را مطرح می‌کنید پست‌مدرنیته را هم باید با آن درنظر بگیرید. خلاصه اینکه، به‌نظر من، سروش هنوز در فاز قبلی سیر می‌کند. دعواهایش هم دعواهای فاز قبلی است که حتی افرادی مثل مجتهد شبستری و کدیور هم از آنها فاصله گرفته‌اند. آنها هم از این فاز درمی‌آیند. دلیلش سخنان و نوشته‌های آنهاست. توجه مجتهد شبستری به هرمنوتیک نشان‌دهندهٔ این است که می‌خواهد در چارچوب تفکر جهانی ــ و نه صرفاً سنتی ــ به کلام اسلامی بپردازد. خودش هم این را می‌گوید. بی‌جهت نیست که نسل چهارم روشنفکری با مفاهیم جدیدی به تفکر دربارهٔ ایران می‌پردازند، ولی تفکرشان برخلاف سروش اصلاً التقاطی یا سیاسی نیست. برای اینکه می‌دانند التقاطی‌بودن ما را پیش نمی‌برد و به هیچ جایی نمی‌رساند، می‌دانند که باید دقیقاً انگشت گذاشت روی آن مفاهیم و آنها را شکافت؛ کاری که در جامعهٔ روشنفکری

ایران خیلی کم انجام شده است. به‌نظر من فقط در یک دوره این کار صورت گرفت، یعنی دورهٔ رضاشاه، آن هم به‌دست بعضی از متفکران آن دوره نظیر مرحوم فروغی که *سیر حکمت در اروپا* را نوشت و گفتار در روش دکارت را ترجمه کرد.

متفکری که به‌طور التقاطی بندزنی فکر می‌کند خوانندگان و هواداران خود را بیشتر به‌طرف سیر ایدئولوژیک می‌برد تا سیر تفکر و اندیشه، چون به آنها اجازهٔ اندیشه و تفکر نمی‌دهد. وقتی شما ملغمه‌ای از افکار هایدگر و سارتر و آیین هندو و اسلام درست کنید، مخاطبتان از کجا می‌تواند بفهمد که خطی که آیین هندو را از تفکر سارتر و هایدگر جدا می‌کند کجاست. یکی از ایرادهای اصلی من به روشنفکران نسل سوم این است که آنها از غرب و مفاهیم غربی برای انکار و نفی غرب استفاده می‌کنند، و این کار اشتباه است. **غرب‌زدگی** آل احمد کتابی ناکامل و مثله‌شده و کاملاً ایدئولوژیک است. کتابی است که در آن گفت‌وگو نیست، ولی دعوا هست. در ایران امروز، مسئلهٔ تساهل و گفت‌وگو و خشونت‌پرهیزی و جهانی‌بودن مطرح است، چرا این‌قدر اصرار داریم که در تکنولوژی‌مان جهانی باشیم ولی در سطح روشنفکری‌مان از جهانی‌بودن فاصله بگیریم؟ عقل ابزاری‌مان دائماً می‌خواهد جهانی باشد، عقل انتقادی‌مان نمی‌خواهد و اینطوری نمی‌شود در این حالت ماند.

ـ دغدغهٔ مشخص‌کردن نسبت سنت و تجدد در نسل سوم هم وجود دارد.

ـ ولی آنها نمی‌دانستند تجدد چیست تا به مسئلهٔ مدرنیته به‌درستی بپردازند. می‌توانم بگویم که مقدار زیادی از آن به‌دلیل ایدئولوژی مارکسیسم‌ـلنینیسم و تأثیر فکر توده‌ای بود. مدرنیته‌ای که هواداران این ایدئولوژی می‌خواستند در ایران عملی کنند نصف مدرنیته است، مدرنیته‌ای است که می‌گوید آثار شولوخف و گورکی، مارکس و انگلس و انورخوجه خوانده شود ولی هایدگر و کانت و هگل نباید خوانده شوند. این چه مدرنیته‌ای است که در آن می‌توانید استالین را مطرح کنید ولی هگل را نمی‌توانید. به‌نظر من، اصلاً پایه و اساس ندارد. الان چون در دورهٔ بعد از ایدئولوژی‌ها در ایران زندگی می‌کنیم و به‌هرحال سیر جهانی هم روی ما خیلی تأثیر گذاشته، مسئله‌مان اصلاً مسئلهٔ بنیادها، مسئلهٔ پایه و اساس است. مسئله‌ای که تمام

روشنفکرهای نسل چهارم به آن می‌پردازند این است که ما باید ببینیم پایه و اساس مدرنیته قبلی چه بوده، نه اینکه از آن تقلید کنیم. هیچ‌کس در مورد تقلید صحبت نمی‌کند. اتفاقاً تمام کسانی که کتاب می‌نویسند به این مسئله توجه می‌کنند که رابطهٔ ما با مدرنیته چگونه باشد؛ دفاعی، تقلیدی، برابر، گفت‌وگویی و یا به شکلی دیگر؟ هرکس به نوعی بر این مسئله تأکید می‌کند.

مسئله‌ای که ما تا حالا دربارهٔ آن صحبت نکرده‌ایم، آنچه که از لابه‌لای این بحث و گفت‌وگو با غرب چهره نشان می‌دهد، مسئلهٔ هویت ایرانی یا مسئلهٔ ایرانی‌بودن است. من همیشه تأکید می‌کنم که ما موقعی می‌توانیم به هویت ایرانی خودمان بیشتر نزدیک بشویم و بیشتر آن را بفهمیم که در سیر جهانی‌شدن قرار بگیریم، وقتی در این مسیر قرار بگیریم، جزءمان معنی بیشتری پیدا می‌کند، نه اینکه آدم‌هایی حاشیه‌ای باشیم که درواقع فقط سیر جهانی‌شدن روی ما تسلط داشته باشد، آن هم از نظر تکنولوژیک، و به‌صورت تقلیدی. مثال بارز آن سینماست. بله، مهم‌تر از غرور ملی، غرور فکری است. می‌توانیم آن‌قدر غرور و اعتماد به‌نفس فکری داشته باشیم که بدانیم ما برای چه در دنیای امروز ایرانی هستیم، ولی برای این کار باید دنیای امروز را از نظر فکری بشناسیم، و اطلاع‌رسانی و روشنگری کنیم و از طریق این روشنگری بحثی و گفت‌وگو را بین روشنفکران سنت‌گرا از یک طرف و روشنفکران سکولار از طرف دیگر، سامان دهیم. این گفت‌وگو باید بر مبنای احترام متقابل باشد. این احترام در نسل سوم اصلاً وجود نداشت، به جای آن نوعی حالت پرخاش و جنگ و جدل بدون تساهل و تسامح بود.

ــ البته به‌نظر می‌رسد باز در اینجا می‌شود به نمونه‌هایی برخلاف فرمایش شما استناد کرد. مثلاً نسبت جلال با شریعتی نسبت پرخاشگری نبود. مثال دیگر وامداربودن جلال نسبت به خلیل ملکی و کسانی است که آن موقع تا حدی عنوان روشنفکر را داشتند ولی درعینی حال نسبت تفاهم و تساهل هم بینشان برقرار بود. البته کسی مثل جمالزاده انتقادهایی نسبت به جلال داشت، ولی درنهایت از جلال تعریف می‌کرد و برای او احترام قائل بود. خلاصه با اینکه آنها یکدیگر را نقد می‌کردند. موارد متعددی از هماهنگی و تساهل و احترام نسبت به همدیگر را هم در این نسل می‌شود

دید. البته قبول دارم که زبان کسانی مثل جلال، جمالزاده و شریعتی خیلی نیش‌دار بود. ولی این منافاتی نداشت با اینکه درعین حال افکار همدیگر را درک کنند و برای یکدیگر هم احترام قائل باشند.

ــ روشنفکران نسل سوم به‌دلیل اینکه تحت سلطهٔ ایدئولوژی‌های گوناگون بودند، به یکدیگر خیلی انگ می‌زدند، مثلاً به آدم‌های دولتی یا آدم‌های حزبی. اما این راه و رسم در نسل چهارم اصلاً وجود ندارد، برای اینکه ما دیگر در دورهٔ ایدئولوژیک نیستیم. در دوره‌ای نیستیم که این انگ‌ها حتی در جامعهٔ امروز ایران مطرح باشد. جامعهٔ امروز ایران تفاوتی اساسی کرده، به‌خاطر اینکه جوان‌تر شده و مسئله‌اش دانستن و روشنگری است؛ مسئله‌اش این نیست که قهرمان‌پردازی کند. به‌نظر من روشنفکری صمد بهرنگی در جامعه امروز ایران جایی ندارد برای اینکه نویسنده‌ای از این دست کسی است که می‌خواهند از او قهرمان درست کنند. واقعیت این است که دورهٔ قهرمانان سرآمده و ما الان احتیاج به روشنگر داریم.

ــ به‌نظر من تقسیم‌بندی چهارگانه شما در بارهٔ نسل‌های روشنفکری در ایران تا حدی نوعی تقسیم‌بندی زمانی است، و اگر مبنای دیگری را انتخاب بکنیم ــ مثل نسبت روشنفکری با سنت، دین یا مدرنیته ــ شاید این دوره‌ها قابل کاهش یا افزایش باشند.

ــ می‌توانید مثالی بزنید؟

ــ مثلاً اگر نسبت روشنفکری با دین را بسنجیم، می‌بینیم که در صد و پنجاه سال اخیر چندگونه روشنفکری قابل شناسایی است. روشنفکری که عمیقاً نسبت به دین تعلق خاطر دارد و اما نگاهی ایدئولوژیک به دین دارد. گونه دیگر، روشنفکری است که مدعی است به دین توجه دارد اما نگرش خود را به دین غیرایدئولوژیک می‌داند و نهایتاً تیپ دیگر روشنفکری است که درواقع معارضه‌ای با دین ندارد ولی تعلق خاطری هم نسبت به آن احساس نمی‌کند. درواقع به یک معنا دین برایش موضوعیت ندارد؛ تیپ چهارم، روشنفکری است که با دین معارضه دارد. با این مطلب اجازه بفرمایید نقبی بزنم به آن سؤال اصلی که قصد داشتم مطرح کنم. فرمودید که روشنفکران نسل

چهارم به جهانی‌شدن و ارتباط با جهان می‌پردازند. درعین حال که مسئله نسبت سنت با تجدد هم برایشان مطرح است. جامعهٔ فکری ما در حال حاضر جامعه‌ای است که علی‌رغم اینکه نظری به غرب دارد و نسبت به تمدن جدید واقعاً توجه دارد و یکی از دغدغه‌های فکری‌اش واقعاً شناخت عمیق و دقیق غرب است، ولی درعین حال این نسل نسلی دیندار است، جامعهٔ ما جامعه‌ای دینی است و برای دین در جهات مختلف موضوعیت قائل می‌شود. یعنی دین را در نگرش و داوری‌اش دخالت و تسرّی می‌دهد و از پشت عینک دین به مسائل نگاه می‌کند. احساس من این است که روشنفکران نسل چهارم آن انس لازم را با این نگاه دینی ندارند. افرادی که شما به آنها اشاره فرمودید نظیر آقایان بابک احمدی، مراد ثقفی، مراد فرهادپور، جواد طباطبایی، و خود جناب‌عالی علی‌رغم اینکه برای دین احترام قائل‌اند و به معنای عام کلمه دیندار هم محسوب می‌شوند، ولی زبان و نگرش دینی‌ای را که در جامعهٔ ما رواج دارد برنمی‌تابند. اینها چگونه می‌توانند با جامعه‌ای که زبان و نگاه غالبش دینی است گفت‌وگو کنند؟ و با نسل جوان آن ارتباط جدی برقرار کنند؟ در مقام مثال می‌شود چنین روشنفکری را به فردی تشبیه کرد که از چین به اینجا آمده زبان فارسی را بلد نیست، ولی ادعا می‌کنند با فارسی‌زبانان همدلی دارد. مشکلشان را درک می‌کند، در میان آنها زندگی می‌کند. دغدغه‌هایشان را می‌فهمد. آیا چنین آدمی برای ارتباط برقرارکردن دچار مشکل نمی‌شود. به گمان بنده این روشنفکران نسل چهارم با این توصیفاتی که شما از ایشان کردید چون با معارف دینی به‌طور عمیق و همچنین با زبان دینی مأنوس و آشنا نیستند به‌نظر می‌رسد در گفت‌وگو از آن مفاهیمی که ارتباط جدی با دین دارد، با نسل جوان ناتوان هستند و معلوم نیست اساساً بتوانند دغدغه‌ها و مشکلات این نسل را درست تشخیص دهند، چه رسد به اینکه از عهدهٔ پاسخگویی به این مشکلات بخواهند برآیند.

ــ مفاهیمی که نسل چهارم به آنها می‌پردازد مفاهیمی است که در جامعهٔ امروز ایران مطرح است، چه در قالب دین یا بیرون از دین. به‌هرحال این مفاهیم، مفاهیمی است که همه با آنها درگیرند، مفاهیمی است که امروزه سیاستی که در ایران هست با آن درگیر است، مسائلی مثل پلورالیسم، جامعهٔ مدنی، مدنیت و... . بنابراین حتی اگر گفتمان نسل چهارم دینی نباشد، محتوای حرف‌هایشان بخشی از لایهٔ تمدنی ایران

است، مسئله‌ای است که ایران امروز در کنار دو لایهٔ تمدنی دیگرش، یعنی ایران باستان و اسلام شیعی، با آن درگیر است، مسئلهٔ دنیای مدرن است. در واقع مسئله‌ای که این روشنفکران مطرح می‌کنند مربوط به بحرانی است که امروزه جوانانی مثل جوانان ایران در مقابل مدرنیته با آن مواجه‌اند و تنها راه‌حل این بحران آن است که در مورد مقولاتی که در مدرنیته مطرح شده پرسش فلسفی طرح شود. اتفاقاً محبوبیت نسل چهارم در میان جوانان جامعه، به‌خصوص جوانان تحصیل‌کرده، به این دلیل است که روشنفکران این نسل به سؤال‌های جوان ایرانی امروز از منظر فلسفی و جامعه‌شناختی پاسخ می‌دهند. سؤال‌هایی از قبیل اینکه «جایگاه من در دنیای مدرن چیست؟» یا «اصلاً دنیای مدرن چیست؟.» من گمان نمی‌کنم که نمایندگان نسل سوم چه در داخل ایران و چه در خارج به این سؤال‌ها پاسخ بدهند. آنها متأسفانه هنوز در کادر فکری ایدئولوژیک خودشان سیر و سلوک می‌کنند، هنوز دعواهایشان دعواهای زمان گذشته است، هنوز نتوانسته‌اند خودشان را به‌نحوی امروزی بکنند و فرزند زمان خود باشند. دست‌کم در سطح فلسفی نتوانسته‌اند این کار را انجام دهند، شاید در شعر این کار را بکنند. بیشتر کسانی که امروزه در ایران کار فلسفی جامعه‌شناختی جدی می‌کنند از نسل چهارم‌اند. از استثناها که بگذریم، بقیه همه با غرب برخورد ایدئولوژیک می‌کنند: غرب خوب نیست، غرب خوب است و... مسئله اصلاً خوب‌بودن یا بدبودن غرب نیست، مسئله این است که ما مسائلی فکری داریم که آنها را باید مطرح کنیم و این مسائل را تنها نسل چهارم طرح می‌کند.

ـ من منکر آن نیستم که به‌هرحال به تعبیر شما نسل چهارم به مسائلی اشاره می‌کند که جزء مسائل فعلی جامعه ماست. منتها من می‌خواهم بگویم مسائلی که روشنفکران نسل چهارم مطرح می‌کنند درواقع یک سطح اصطکاکی با دیانت آنها هم دارد.

ـ نه، چرا؟

ـ نمی‌گویم تعارض؛ سطح اصطکاک دارد. الان در جامعهٔ مدنی مسائلی مثل آزادی‌های جدید و دموکراسی مطرح می‌شود و منِ نوعی به‌عنوان فردی دیندار همیشه این سؤال گوشهٔ ذهنم هست که آیا ما می‌توانیم دموکراسی جدید یا جامعهٔ مدنی را که

طرح و نقد آن با هگل شروع می‌شود بپذیریم. درواقع می‌خواهم بگویم که مسائل ما حداقل دورویه هستند: یک رویه‌اش مدرنیته و رویهٔ دیگرش سنت با تأکید بر موضوع دین است. نسل چهارم به رویه مدرنیته اشراف دارد. ولی با نگرش سنت ــ با تأکید بر موضوع دین ــ نه‌تنها انسی ندارد بلکه حتی در مواردی آشنایی هم ندارد و این خیلی عجیب است که روشنفکران نسل چهارم با توجه به مشکلات دنیای مدرن و عدم اشراف‌شان بر جهان‌بینی دینی، بخواهند با دینداران مکالمه و گفت‌وگو کنند و احیاناً راه‌حل ارائه کنند. مثلاً اگر از شما و نسل چهارم بپرسیم که نظر اسلام راجع به آزادی یا جامعهٔ مدنی چیست، یا بخواهیم که مشخصه‌هایی را که جامعهٔ مدنی غرب مطرح می‌کند با مشخصه‌هایی که اسلام برای جامعهٔ دینی خودش درنظر می‌گیرد مقایسه کنید و به‌عنوان روشنفکری که خود را بخش مهمی از رهبر فکری جامعه معرفی می‌کند، چه جوابی می‌دهید؟ به ما بگویید، آیا می‌توانیم این مدل آزادی یا جامعهٔ مدنی یا دموکراسی را بپذیریم یا نمی‌توانیم؟! به‌خاطر عدم انس و آشنایی و اشراف به مبانی و مبادی دینی، به گمان بنده این نسل چهارم نمی‌توانند نفیاً یا اثباتاً نسبت مقولات دنیای جدید را با دین برای ما تبیین کنند و بنابراین نمی‌توانند در این زمینه راهبر ما باشند.

ــ این امر دلیل دارد؛ نمایندگان نسل چهارم روشنفکری در ایران نمی‌خواهند رهبر فکری باشند، بلکه بیشتر روشنگرند.

ــ رهبر هم نه، حتی درحقیقت، نمی‌توانند مسئله را برای ما بشکافند.

ــ اینها اگر این کار را نمی‌کنند به این علت است که علمای دین به‌مراتب آن را بهتر انجام می‌دهند، مثل مجتهد شبستری یا کدیور...

ــ البته من در مورد اشخاص صحبت نمی‌کنم اما کسانی را که شما از ایشان نام می‌برید شاید بیشتر در قالب روشنفکری دینی بگنجند تا عالم دینی. مضافاً بر اینکه در مورد عالمان دینی ما نیز، مشکل عدم شناخت عمیق و تحلیل نقادانه از دنیای جدید نیز وجود دارد. عالمان دینی ما به‌طور غالب ــ و نه مطلق ــ کمتر نگاهی عمیق و فلسفی به مبادی فکری فرهنگ غرب داشته‌اند. ایشان تسلط بر معارف دینی دارند اما تسلط بر مبادی فکری دنیای جدید ندارند.

ــ دقیقاً.

ــ و شاید به همین دلیل است که نسل جوان ما زمانی گوش به عالم دینی می‌سپارد و زمانی هم به روشنفکر. چون هرکدام از اینها یک لایه و یک وجه از حقیقت را مطرح می‌کنند. اما کسی نیست که مجمع‌البحرین باشد و یا با اشراف بر دو دنیای دینی و مدرن به تحلیل مسائل جامعهٔ فعلی و دینی ما بپردازد.

ــ مسئله اصلاً این نیست. تمام حرف من این است که ما دیگر احتیاج به نسخه‌پیچ نداریم. هر کسی کار خودش را انجام می‌دهد. آقای دینانی، که متخصص سهروردی هستند، در مورد سهروردی نظر می‌دهند اما در مورد سارتر یا میشل فوکو نمی‌توانند نظر بدهند برای اینکه در مورد آنها اطلاعات کافی ندارند. من این را می‌توانم تصدیق کنم. جوانی که می‌خواهد در مورد سهروردی بداند از ایشان سؤال می‌کند و من به خودم اجازه نمی‌دهم که در این زمینه اظهارنظر کنم.

ــ تمام مسائل ما که یک لایه نیست. در اینجا صحبت فقط از سهروردی است. اما اگر قرار باشد سهروردی و ریکور با هم مقایسه شوند کسی که فقط متخصص در سهروردی است تنها نمی‌تواند این کار را انجام دهد؛ کسی هم که فقط در زمینهٔ تفکر پل ریکور تسلط دارد به‌تنهایی از پس آن برنمی‌آید.

ــ همین‌جاست که گفت‌وگو انجام می‌شود. اگر بتوانیم گستره‌ای گفت‌وگویی ایجاد کنیم، مجالی فراهم می‌شود که من و آقای دینانی در کنار هم قرار بگیریم، ایشان حرف‌های من را دربارهٔ ریکور بشنوند من هم حرف‌های ایشان را دربارهٔ سهروردی، و بتوانیم نظریات همدیگر را تکمیل کنیم. اگر بین نمایندگان سنت از یک طرف و نمایندگان دنیای مدرن از طرف دیگر احترام متقابل وجود داشته باشد، در فضای روشنفکری ایران این گسترهٔ گفت‌وگویی بهتر تحقق می‌پذیرد. به نظر شما چرا آدمی مثل من اینقدر اصرار دارد که از یک طرف با کسی مثل شایگان و از طرف دیگر با متفکر سنت‌گرایی مثل سیدحسین نصر که مثل مرجع تقلیدی مانند مرحوم آقای بروجردی فکر می‌کنند، وارد گفت‌وگو شود؟ در درجهٔ اول به خاطر اینکه من می‌خواهم با نمایندگان مختلف روشنفکری در جامعهٔ خودم، تماس برقرار کنم و

نظرهای خود را بگویم و نظرهای ایشان را بشنوم و حاصل این گفت‌وگو را در اختیار جامعه‌ام قرار بدهم. از طرف دیگر با این کار می‌توانم موضع فکری نسل خود را برای کسانی که ممکن است از یک نسل دیگر روشنفکری باشند بهتر معرفی بکنم به نظر من، گسترهٔ گفت‌وگویی است که به ما امکان می‌دهد به آن چیزی که شما می‌خواهید برسیم، یعنی این هدف که لایه‌های مختلف به جای اینکه با هم وارد تنش بشوند و یکدیگر را از بین ببرند، کامل‌کنندهٔ هم باشند. هویت ایرانی یعنی همین. در یک کلام، ایرانی‌بودن یعنی داشتن هر سه لایهٔ تمدنی، ولی همراه با درک و فهم و شعور نه کج‌فهمی و بدفهمی و خشونت. به نظر من، وظیفهٔ نسل چهارم این است که این وضعیت گفت‌وگویی را میان این سه لایه تمدنی که در ایران هست به‌وجود بیاورد تا ایرانی‌بودن در جهان امروز بهتر معنا پیدا کند.

روشنفکری و اندیشهٔ انتقادی[1]

بحث امروز من دربارهٔ مسئلهٔ روشنفکری و اندیشهٔ انتقادی است. ما در زبان فارسی کلمهٔ «روشنفکر» را در برابر دو واژهٔ انگلیسی intellectual و فرانسوی intellectuel به‌کار می‌بریم که مشتق از کلمهٔ لاتینی intelligere به‌معنای تفکیک میان دو چیز است.

بنابراین می‌توانیم بحث را از اینجا شروع کنیم که روشنفکر کسی است که دارای قدرت تفکیک است و به همین دلیل او نمایندهٔ مدرن عقل انتقادی نیز می‌باشد. جالب اینجاست که کلمهٔ critique به‌معنای «نقد» هم از ریشه یونانی krinein می‌آید که درحقیقت همان تفکیک‌کردن است. نقدکردن به معنای قدرت تفکیک‌کردن میان عناصر و امور است و هرگونه نقد و تفکیکی خود حرکتی در جهت ایجاد بحران crisis است. این بحران، بحرانی معنایی و مفهومی است و روشنفکر به منزلهٔ فردی که نقاد است بحران مفهومی می‌آفریند و هنجارها، ارزش‌ها و معیارهای جامعه را به پرسش می‌کشد.

از این رو، روشنفکر یکی از شخصیت‌های محوری جهان مدرن است، یعنی جهانی که در آن عقل، محور همه چیزهاست، حتی اگر این عقل در دادگاه خود به زیر

---

۱. سخنرانی در دانشگاه تورنتو، بهار ۱۳۸۱.

سؤال برود. بنابراین ما با شخصیتی روبه‌رو هستیم که نه در جهان کیهان محور (یونان و رُم) قرار دارد و نه در جهان خدامحور (قرون وسطای مسیحی و اسلامی).

من برای روشنفکربودن چهار ویژگی را پیشنهاد می‌کنم که هریک مکمل دیگری است.

۱. نخست اینکه، روشنفکر کسی است که از خودآگاه است و این خودآگاهی دارای ماهیتی پدیدارشناختی (به‌معنای هگلی کلمه) است، یعنی روندی است که برمبنای تعلیم‌یافتگی و پرورش‌یافتگی ذهن قرارگرفته است.

۲. دوم، روشنفکر به دلیل این خودآگاهی قادر است که همواره از خود فاصله بگیرد و نگاهی انتقادی به خود داشته باشد. به‌عبارت دیگر او قادر است که همواره به شیوه‌ای دیگر بیاندیشد. سپس روشنفکر اساساً شخصی «دگراندیش» است. او قابلیت اندیشیدن علیه جامعهٔ خود و علیه گذشتهٔ خود را دارد.

۳. سوم، روشنفکر فردی است که درحقیقت و برای حقیقت زندگی و مبارزه می‌کند. البته این حقیقت جوهری مطلق ندارد و با حقیقت ایدئولوژیک تفاوت بسیار دارد. درواقع این حقیقت افق نامتناهی است که هیچ‌گاه به‌دست نمی‌آید، ولی همیشه در پیش چشم روشنفکر قرارگرفته است و روشنفکر با استناد به آن با دروغ و کذب مبارزه می‌کند. حقیقتی که من در اینجا از آن سخن می‌گویم همانند ایدهٔ «بشریت» برای کانت است که به شیوه‌ای استعلایی در ذهن سوژه قرار دارد.

۴. چهارم، روشنفکر فردی است که وجدان بیدار جامعهٔ خود و جامعهٔ جهانی است. او هوشیار است زیرا قابلیت استفاده از عقل انتقادی را در بسیاری از امور حوزهٔ عمومی دارد.

از این چهار معنای روشنفکر می‌توان نتیجه گرفت که او فردی متعهد و مسئول است و روشنفکری همزمان تعهدی اخلاقی و مسئولیتی اجتماعی است. تعهد اخلاقی روشنفکر در قبال پرسش انتقادی است که او از خود و از جامعه‌اش می‌کند و در اینجا باید اضافه کنم که این پرسش به صورت ضرورتی درونی در روشنفکر وجود دارد. زیرا برای روشنفکر عشق به اندیشه به‌معنای حضور دائمی در جهان و در کنار انسان‌هاست. یعنی به‌عبارتی روشنفکری در این جملهٔ معروف ارسطو خلاصه می‌شود که «زندگی عمل اندیشیدن است.» برای روشنفکر زندگی در حقیقت

همواره با اندیشه دربارهٔ حقیقت همراه است. شکی نیست که این اندیشه دربارهٔ حقیقت همیشه به‌صورتی فردی انجام می‌گیرد، زیرا اندیشیدن خود یک عمل فردی است. آنجا که عده‌ای به صورت جمعی می‌اندیشند اندیشه‌ای وجود ندارد، بلکه گوسفندانی وجود دارند که توسط چوپانی هدایت می‌شوند. پس جوهر هرگونه اندیشه‌ای فردی است، حتی اگر نتیجهٔ آن جمعی باشد. به‌عبارت دیگر، **نقد عقل محض** نوشته و تبلور فکری یک فرد است، نه ده‌ها یا صدها هزار نفر. همان‌طور نقاشی **گرنیکا** خلاقیت نقاشی به‌نام پیکاسو است و نه اثری که حزب کمونیست فرانسه طراحی کرده باشد. به‌قول خوزه اُرتگا ای گاست: «اندیشه هدیه‌ای نیست که به انسان اهدا شده باشد، بلکه یافته‌ای مخاطره‌آمیز و متغیّر است.» بدین جهت، اندیشه به معنای انباشت علم نیست و غایت اصلی حضور روشنفکر در گسترهٔ همگانی دفاع از عقیده (doxa) است، نه اولویت‌بخشیدن به علم (episteme). آنجا که علم از پرسش انتقادی دربارهٔ جوهر و اعمال خود در عذاب است، روشنفکری با عمل پرسش‌کردن به ماهیت خود محتوایی سیال و پویا می‌بخشد. از این رو، این عمل پرسش‌کردن است که در بسیاری از مواقع انسان را به تعجب وامی‌دارد و جست‌وجوی بی‌پایان حقیقت را فراهم می‌سازد. شاید به‌عبارتی بتوان گفت که وظیفهٔ روشنفکری به تعجب واداشتن افراد اجتماع است، تعجبی که با طرح مفاهیم جدید به‌دست می‌آید. درواقع آنچه در اینجا مهم جلوه می‌کند، تلاش خستگی‌ناپذیر روشنفکر برای پرسش‌کردن است نه الزاماً دست‌یافتن به پاسخی قطعی و حتمی. یعنی مهم تلاش برای دستیابی به حقیقت است و نه دستیابی به آن، زیرا از آن زمانی که حقیقت به‌دست می‌آید دیگر افق حقیقتی وجود نخواهد داشت.

پس پاسخ‌های قطعی و نهایی همواره اَشکالی از مرگ اندیشه است و روشنفکری تلاشی پیوسته و مستمر است برای نجات‌دادن اندیشه از مرگی که جزم‌گرایی‌ها و ایدئولوژی‌های گوناگون آن را تهدید می‌کنند. روشنفکری کنشی سیال و پویا در جهت زندگی‌بخشیدن به اندیشه است، به عکس جزم‌گرایی که پیروی از حقیقتی فلسفی یا سیاسی است که خود را مطلق و ابدی می‌پندارد و از اقتدار سیاسی و ایدئولوژیک برای تحکیم حقیقت خود استفاده می‌کند.

به‌عبارت دیگر، جزم‌گرایی از ماهیتی پروکروستی برخوردار است. درحالی‌که

روشنفکری دفاع از ارزش‌های کثرت‌گرا در برابر نگرش‌های پروکروستی است. شاید به همین‌دلیل روشنفکربودن قبل از هر چیز به معنای پذیرفتن مسئولیت دفاع از حقیقت و مبارزه با دروغ است. این پیکار برای حقیقت در برابر قدرت همواره مبارزه‌ای خشونت‌پرهیز است که حربهٔ اندیشه انتقادی را علیه اقتدارطلبی فکری و اجتماعی به‌کار می‌گیرد. پس حقیقت‌جویی روشنفکر به معنای انتقام‌جویی نیست. آنجا که حس کینه و نفرت و انتقام به فکر و اندیشه مسلط می‌شود، روشنفکری تبدیل به لمپنیسم می‌شود و جایی برای پروژهٔ روشنگری باقی نخواهد ماند. روشنفکر برای نقد هنجارهای اجتماعی و تغییر در ساختار آن احتیاجی به نابودی دیگران ندارد، زیرا برای او تغییر و تحول جامعه به شکلی فرهنگی و از طریق آموزش ایده‌های جدید صورت می‌گیرد. به‌عبارت دیگر، روشنفکر فردی است که در جست‌وجوی پرورش فکری خود و جامعه است و عنصر اصلی کار خود را فرهنگ قرار می‌دهد. کار روشنفکری همراه با روندی است که هگل آن را در ***پدیدارشناسی روح*** (Bildung) (به‌معنای تعلیم‌یافتگی ذهن) می‌نامد. از این جهت می‌توان گفت که روشنفکری عملی رادیکال است، زیرا حقیقت‌جویی انتقادی شیوه‌ای رادیکال از زندگی‌کردن است. روشنفکربودن به معنای داشتن شجاعت برای آزاداندیشیدن و اندیشیدن دربارهٔ آزادی است. برای روشنفکربودن نمی‌توان قهرمان یک‌شبه بود. روشنفکری نه قهرمان‌پردازی و قهرمان‌سازی است و نه انقلابی‌گری. انقلاب واقعی روشنفکر در نحوهٔ پرسش‌کردن اوست و قهرمان‌بودن او در شیوهٔ مبارزه برای حقیقت در برابر دروغ. به قول رومن رولان «قهرمان فردی است که آنچه را انجام می‌دهد که در توانش هست.» توان روشنفکر به نیروی اندیشه او وابسته است و به همین دلیل روشنفکری فعالیتی فردی است و نه جمعی. روشنفکر از توده‌ها دنباله‌روی نمی‌کند، درحالی‌که یک انقلابی برای به‌ثمررساندن ایدئولوژی خود محتاج به توده‌هاست. توده‌ها معمولاً در ابتدا با انقلاب‌ها و انقلابیون همراه هستند و بعد به آنها پشت می‌کنند و موجب سقوط انقلاب‌ها می‌شوند. ولی پروژهٔ روشنفکری الزاماً با توده‌ها و توده‌پرستی همراه نیست، هرچند که روشنفکران در حوزهٔ عمومی عمل می‌کنند.

پس همان‌طور که می‌بینیم روشنفکری در سنتی انتقادی قرار می‌گیرد که دو مفهوم مسئولیت (یعنی پذیرفتن قدرت انتخاب) و محدودیت (یعنی عدم پذیرش

هنجارها و معیارهایی که از بیرون به روشنفکر داده می‌شوند) را به همراه دارد. به همین دلیل، روشنفکر فرد نقادی است که با طرد دگرآیینی و دگرسالاری و با تفکیک میان مسائل، در جامعه بحران ایجاد می‌کند. او با نگاه به زمان حال و با فرزند زمان خویش‌بودن، گذشته را به گونه‌ای نقادانه تأویل و تفسیر می‌کند و بدین‌گونه تاریخ را به‌منزلهٔ قلمروی خلاقیت‌ها و آفرینش‌ها بررسی می‌کند. یعنی به‌عبارت دیگر، روشنفکر ذهن خود را در تاریخ قرار می‌دهد و ماهیتی تاریخی به فکر و عمل خود می‌دهد، ولی همزمان تاریخ را در ذهن خود قرار می‌دهد و آن را به گونه‌ای انتقادی روایت و تفسیر می‌کند. از این جهت، روشنفکر با نقد واقعیت به تخریب اسطوره‌هایی می‌پردازد که پرستش قدرت را پیشنهاد می‌کنند. از آنجا که نقد واقعیت فقط با نقد قوهٔ داوری عقل امکان‌پذیر است، بنابراین روشنفکری اساساً پاسخی به پرسش اول کانت، یعنی «چه می‌توانم بدانم؟» (Was kann ich wissen?) است و نه پاسخ به پرسش سوم او یعنی «به چه چیزی می‌توانم امیدوار باشم؟» (Was darf ich hoffen?). اگر قبول داشته باشیم که «ایمان جوهر چیزهایی است که به آنها امید می‌بندیم»، بنابراین امید به آخرت و زندگی بعد از مرگ غایت دین و دینداری است و نه روشنفکری. مسئلهٔ روشنفکری نقد شناخت و استفاده از نیروی عقل در حوزهٔ عمومی است، یعنی شکل‌دادن به جوهر زندگی و نه پرداختن به موضوع فرازندگی. روشنفکر کسی است که برای معنادادن به زندگی مبارزه می‌کند، نه برای نفی آن در جهانی بعد از مرگ.

همچنین به‌سختی می‌توان اندیشهٔ انتقادی را که مستقیماً از نیروی عقل و عملکرد آن در حوزهٔ عمومی نشأت می‌گیرد بر مبنای ایمان و پاسخ به پرسش دوم کانت قرار داد. زیرا آنجا که اندیشهٔ انتقادی دچار محدودیت هستی‌شناختی شود، پروژهٔ روشنفکری به پایان می‌رسد.

روشنفکری و گذار به دموکراسی[1]

روشنفکری و دموکراسی دو مفهوم مرکزی و محوری مدرنیته است. اگر قبول داشته باشیم که دموکراسی مدرن بنا به تعریف گذار به قلمرو سیاسی خودمختاری است که در آن عقل در حوزهٔ عمومی عمل می‌کند و شهروندان به صورتی خودمختار تعیین‌کنندهٔ قوانین و حدود آنها هستند، می‌توانیم بگوییم که روشنفکر شخصیتی است که متعلق به جامعه‌ای عقل‌محور است، یعنی جامعه‌ای که در آن دانش عقلانی و عقل‌گراست.

اگر به ریشهٔ واژهٔ فرانسوی «روشنفکر» یعنی intellectuel برگردیم می‌بینیم که مشتق از کلمهٔ لاتینی intelligere به معنای تفکیک‌کردن است. روشنفکر درواقع فردی است که دارای قدرت تفکیک‌کردن میان امور است و به همین دلیل نیز نمایندهٔ عقل انتقادی در جامعه است. لذا اندیشهٔ انتقادی به‌معنای نقدکردن و ایرادگرفتن نیست، بلکه به معنای سنجش است. کلمهٔ «نقد» (critique) که محور معرفتی فلسفهٔ کانت است، از ریشهٔ یونانی krinein به‌معنای تفکیک‌کردن مشتق می‌شود. ولی از آنجا که کلمهٔ crisis هم از همین ریشه مشتق می‌شود، پس می‌توان گفت که عقل انتقادی عقلی است که ایجادکنندهٔ بحران است و روشنفکر نیز به‌عنوان نمایندهٔ عقل انتقادی

---

۱. سخنرانی در سمینار «گذار به دموکراسی»، اردیبهشت ۱۳۸۳.

در جامعه بحران‌ساز است. شاید به همین دلیل بتوان گفت که روشنفکر با ایجاد بحران در مفاهیم، هنجارها و معیارهای اجتماعی راه را برای بحث و گفت‌وگو دموکراتیک و تمرین دموکراسی هموار می‌کند.

اگر قبول داشته باشیم که روشنفکر فردی است که از خویشتن خود آگاه است، بنابراین می‌توانیم بگوییم که این آگاهی موجب می‌شود که روشنفکر همواره قادر باشد به‌نوعی جدید و نو بیاندیشد. به همین جهت، روشنفکر به‌معنای واقعی کلمهٔ فردی دگراندیش است، زیرا همواره می‌تواند به گونه‌ای دیگر بیاندیشد و با مفاهیمی جدید به تجزیه و تحلیل انسان و جهان بپردازد. پس از آنجا که روشنفکر دگراندیش است و می‌تواند دگربودگی و غیریت را در مرکز اندیشهٔ خود قرار دهد، قابلیت ایجاد بحران را در مفاهیم و معیارهای اجتماعی دارد. ولی ایجاد بحران در مفاهیم به معنای به‌وجودآوردن هرج‌ومرج فکری و اجتماعی نیست. بحرانی که روشنفکر به‌وجود می‌آورد بحرانی گفت‌وگویی است که مبنای اصلی تمرین دموکراسی است. از این رو، پروژهٔ روشنفکری بنا به تعریف پروژهٔ نقد عقل سیاسی است، که می‌کوشد تا حدود معرفت‌شناختی عقل سیاسی را تعیین کند. به‌عبارت دیگر، پروژهٔ روشنفکری پاسخ به دو پرسش کانتی «چه می‌توانم بدانم؟» و «چه عملی باید انجام دهم؟» است. ولی روشنفکر پاسخ به پرسش سوم یعنی «به چه چیزی می‌توانم امیدوار باشم؟» را به حوزهٔ دین واگذار می‌کند، زیرا مسئلهٔ روشنفکران امیددادن به افراد اجتماع نیست و موضوع «زندگی بعد از مرگ» دغدغهٔ فکری و فلسفی آنها را تشکیل نمی‌دهد. پس می‌توان گفت که پروژهٔ روشنفکری ایجاد سیاست انتقادی است که بر مبنای آن بتوان نقد سیاست را پایه‌ریزی کرد. در حقیقت این نقد سیاسی است که روشنفکر را در مرکز مدرنیته فلسفی قرار می‌دهد.

در جهان امروز که سیاست در هر ساحتی از فعالیتش تحت خطر جهل وخشونت و لمپنیسم فرهنگی و اجتماعی قرارگرفته، وظیفهٔ روشنفکری نقد فلسفی از سیاست و یافتن مبنای فلسفی جدیدی برای دموکراسی است. شاید به همین دلیل بتوان گفت که هرگونه کوشش روشنفکری‌ای که برمبنای اندیشه انتقادی قرار گرفته باشد خود کوششی برای طرح پروژهٔ روشنفکری است. روشنفکری برای تحقق چنین پروژهٔ فلسفی‌ای احتیاج به درنظرگرفتن دو افق هستی‌شناختی و

معرفت‌شناختی دارد. افق اول «حقیقت» است که روشنفکر بر مبنای «زندگی در آن و برای آن» اخلاق دموکراسی را تبیین می‌کند. افق دوم «دموکراسی» است که به‌منزلهٔ گفتمان و کنشی کثرت‌گرا تأویل‌ها و تفسیرهای گوناگون دربارهٔ واقعیت اجتماعی را ممکن می‌سازد. پس می‌توان نتیجه گرفت که در پروژهٔ دموکراسی (که بخش مهمی از پروژهٔ فلسفی روشنفکری را تشکیل می‌دهد) این دو افق، روشنفکر و اندیشهٔ انتقادی او را راهنمایی می‌کنند.

از آنجا که دموکراسی خلاقیتی و تمرینی شکننده است، بنابراین از روشنفکر می‌خواهد که مسئول و پاسخگو باشد. از این جهت تمرین دموکراسی و اخلاق روشنفکری هر دو همراه با مسئولیت است و از آنجا که روشنفکری بنا به تعریف تمرینی گفت‌وگویی و بنابراین کنشی دموکراتیک در جهت طرح عقل در حوزهٔ عمومی است، پس می‌توان گفت که روشنفکری همواره با اخلاق دموکراتیک همراه است. اگر قبول داشته باشیم که یکی از مهم‌ترین وجوه دموکراسی مسئلهٔ همگانی‌کردن و عمومی‌کردن عقل است یا به گفتهٔ «کانت» استفاده از عقل در حوزهٔ عمومی، بنابراین می‌توانیم نتیجه بگیریم که روشنفکران با ایجاد فضای گفت‌وگویی میان خود و جامعهٔ مدنی به عمومی‌کردن عقل و ایجاد فضای کثرت‌گرا در جامعه کمک می‌کنند.

شکی نیست که امکان توسعهٔ دموکراسی در فضای جامعهٔ مدنی از امکان رشد آن در چارچوب دولت به‌مراتب بیشتر است. زیرا در جامعهٔ مدنی فضاهای میان اذهانی بر ذهنیت قدرت اولویت می‌یابند و مسئلهٔ اصلی تعامل و کنش متقابل بین شهروندان است. بدین جهت، وظیفهٔ روشنفکر-شهروند (یعنی روشنفکری که فعالیت فکری‌اش را در چارچوب اخلاق مدنی قرار می‌دهد) گسترش فعالیت سیاسی کثرت‌گرا در جامعهٔ مدنی است، زیرا دموکراتیک‌کردن نهاد دولت بدون توسعهٔ دموکراسی در جامعهٔ مدنی امکان‌پذیر نیست. پس روشنفکران یکی از مهره‌های مهم توسعه و استحکام دموکراسی در جامعهٔ مدنی هستند. در اینجا بار دیگر می‌بینیم که ضرورت دموکراسی، ضرورت توسعهٔ دموکراتیک و ضرورت گذار به دموکراسی با کلیتی اخلاقی و حقوقی همراه است. شرایط ایجاد این کلیت اخلاقی و حقوقی قرارگرفتن شهروندان در فرآیند بحث و گفت‌وگو دربارهٔ امور اجتماع است.

در اینجا مسئله فقط داشتن آرزویی نیک برای جامعه نیست، بلکه بیش از پیش مشروعیت‌بخشیدن به گفتمان دموکراسی و شکل‌دادن به کنش دموکراتیک است. به‌عبارت دیگر، مسئله فقط خواست دموکراسی نیست، بلکه عمل در جهت نهادینه‌کردن آن است. در اینجا ما در یک معادلهٔ روسویی قرار داریم، زیرا هدف ایجاد ارادهٔ عمومی ــ جمع اراده‌های فردی ــ نیست، بلکه ایجاد «خود دموکراتیک» مستقلی است که تجلی هیچ‌یک از خودهای شهروندان نیست ولی ضمناً شرط وجودی هریک از آنهاست. بدین معنا، جوهر سیاسی دموکراسی از وجود هرگونه شخصیت سیاسی‌ای جداست، زیرا دموکراسی درضمن اینکه به همه تعلق دارد، به هیچکس متعلق نیست. به قول کلود لوفور، فیلسوف فرانسوی، «دموکراسی فضای خالی قدرت است.» این فضا توسط هیچ فرد و یا گروهی به‌طور کامل پر نمی‌شود. این فضا توسط رأی اکثریت پر نمی‌شود زیرا درحقیقت رأی اکثریت فقط مکانیسمی برای حفظ و محکم‌کردن این فضاست. این فضای خالی دموکراسی تجلی اخلاق دموکراتیکی است که از روشنفکر، یک روشنفکر-شهروند می‌سازد. دفاع روشنفکر فقط دفاع از خواست دموکراسی نیست، بلکه از نهاد دموکراسی است. به‌عبارت دیگر، هدف او ایجاد حرکت افقی در جامعه است که در کنار حرکت عمودی دولت قرار می‌گیرد. درواقع مبارزهٔ روشنفکری برای حقیقت و زندگی در حقیقت نوعی حرکت افقی در سطح اجتماع است.

امروزه در ایران می‌توان از نسل جدیدی از روشنفکران نام برد که در مقام موج چهارم روشنفکری در جست‌وجوی طرح عقل در حوزهٔ عمومی و ایجاد فضای گفت‌وگویی میان شهروندان است. این نسل جدید از روشنفکران ایرانی می‌کوشند تا از امر گفت‌وگویی به‌منزلهٔ «چتر هستی‌شناختی‌ای» برای پناه‌دادن به فردیت اعضای جامعه و شکوفاکردن آن استفاده کنند. همان‌طور که می‌بینیم، در اینجا مشخصاً اولویت به عقل انتقادی و عملکرد روشنگرانهٔ آن در حوزهٔ عمومی در برابر عقل ابزاری و تسلط تکنولوژیک آن داده شده است. همچنین در اینجا طرح افق حقیقت و اخلاق دموکراسی به‌منزلهٔ ایجاد وضعیتی پروکروستی و ایدئولوژیکی نیست، بلکه به‌معنای خروج شهروندان از قیمومیت و صغارت است. روشنفکری موج چهارم روشنفکری است که مسئلهٔ گذار به دموکراسی را نه بر اساس «سنت» بلکه بر مبنای

«میراث» می‌اندیشد و جایگاه هستی‌شناختی خود را در توازن و همخوانی میان روح ایرانی و روح جهانی می‌یابد. بدین‌معنا، موج چهارم روشنفکری با نگرشی میراثی دموکراسی را به منزلهٔ میراث و دستاوردی بشری و جهانی می‌اندیشد. به‌عبارت دیگر، روشنفکر-شهروند، موج چهارمِ روشنفکرِ گذار به دموکراسی است که می‌کوشد تا در مقام شهروندی ایرانی حرفی برای هویت ایرانی در چارچوب جهان امروز پیدا کند. مسئلهٔ او مدرن‌بودن در قالب سنت و یا سنتی‌بودن در قالب مدرنیته نیست، بلکه هم‌عصربودن است یعنی آگاهی‌داشتن نسبت به زمانهٔ خویش و روشنفکر زمان خویش‌بودن. چنین وضعیت هستی‌شناختی‌ای که با معاصربودن همراه است در قالب روندی پدیدارشناختی شکل می‌گیرد. به همین دلیل، روشنفکرِ گذار به دموکراسی دارای چند ویژگی است:

۱. از تفکر اوتوپیایی و آموزش ایدئولوژیک اجتناب می‌ورزد.

۲. نسبت به هرگونه اندیشهٔ تک‌پنداری بی‌اعتماد است.

۳. در جست‌وجوی ایجاد گفت‌وگویی سازنده و انتقادی میان سه لایهٔ ماقبل اسلامی، اسلامی و مدرن تمدن ایرانی است.

۴. در جست‌وجوی ایجاد زندگی گفت‌وگویی با مدرنیتهٔ جهانی شده است.

۵. بر عملکرد عقل انتقادی در حوزهٔ عمومی تأکید می‌کند.

۶. هرگونه حقیقت مطلقی راکه به صورت پیشینی باشد مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد.

۷. وجدان بیدار جامعهٔ ایرانی است.

تامس جفرسن معتقد بود که «بهای آزادی، هشیاری و تیزبینی دائمی است.» شاید بتوان گفت که روشنفکران در روند گذار به دموکراسی وجدان‌های بیدار جامعه هستند، زیرا فقط در این صورت روشنفکران ایرانی می‌توانند در مقام شهروندان جامعهٔ ایرانی نقش انتقادی خود را برای پیشبرد دموکراسی ایفا کنند. مهم اینجاست که روشنفکران «دربارهٔ سیاست» و نه «با سیاست» بیاندیشند تا اینکه دچار لغزش‌های سیاسی و داوری‌های غلط در مورد سیاست نشوند. تنها در ایجاد چنین رابطه‌ای میان سیاست و اندیشه است که گذار به دموکراسی امکان‌پذیر است.

روشنفکر نسل چهارم و
حقیقتی فراتر از ایدئولوژی[1]

ـ شاید در ابتدا طرح چنین پرسشی تا حدی نامتعارف باشد و آن این است که در دهۀ چهل برخی بر این گمان بودند که با سرآمدن عمر پیامبری، نقش آنها را روشنفکران بازی می‌کنند اما به‌گمانم، با این اتفاقاتی که در این دو دهه افتاده است، عمر روشنفکری سرآمده است، نه از جهت نفی قضیه، از این جهت که ممکن است این نقش به چیز دیگری تبدیل شده باشد. (البته آن چیز مورد بحث ما نمی‌باشد.) می‌خواستم نظر شما را دربارۀ این موضوع بدانم. فکر می‌کنید آن رسالت روشنفکری ادامه پیدا می‌کند یا نه؟

ـ ببینید رسالت روشنفکری یک چیز است و اینکه روشنفکر از بین رفته باشد، چیز دیگری. به‌نظر من تا موقعی که اندیشۀ آزاد داریم، روشنفکر آزاد هم داریم. اگر به نوشته‌های من توجه کرده باشید، همیشه گفته‌ام که روشنفکر مسئله‌اش نسخه‌پیچیدن نیست، رسالت پیامبرانه هم نیست، بلکه برای حقیقت زندگی‌کردن است. پس الزاماً اگر می‌بینیم بخش ایدئولوژیکی در جهان از بین رفته است و یک

---

۱. مجلۀ **جامعه نو**، شماره ۱۶، خرداد ۱۳۸۲.

بخش نقادانه جای آن را گرفته است، به این دلیل نیست که خود روشنفکری از بین رفته باشد. من فکر می‌کنم با وضعیتی که امروز در آن قرار گرفته‌ایم، شاید روشنفکرهایی مثل ژان پولاک نداشته باشیم، ولی روشنفکرهایی مثل ادوارد سعید داریم. یعنی آدم‌هایی که نسبت به اوضاع و احوال و اندیشهٔ جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کنند دیدی نقادانه دارند و اتفاقاً در همان روندی قرار می‌گیرند که همان روند «پدیدارشناختی» است که خود روشنفکرها آن را ایجاد کرده‌اند و موجب می‌شود که این روشنفکر وقتی که در آن شرایط زندگی می‌کند، خودش در آن تحول پیدا کند. به اندازهٔ کافی در ایران به روشنفکری حمله شده است، نه‌فقط به این یا آن روشنفکر بلکه به همه. جامعهٔ ایران، جامعه‌ای است که به روشنفکر نیاز دارد، چون در غیر این صورت به جامعهٔ «لمپن‌ها» تبدیل می‌شود. من فکر می‌کنم روشنفکران، وظیفه دارند در برابر این «لمپنیسم» از جامعه دفاع نمایند، چه لمپنیسم اندیشه و چه لمپنیسم اجتماعی، و این در صورتی می‌تواند صورت بگیرد که روشنفکر به طرف این ایدئولوژی‌ها نرود و خود را زندانی ایدئولوژی‌ها نکند، زیرا دیگر نمی‌تواند بگوید برای یک حقیقت مبارزه می‌کند ــ حقیقتی که خودش را مطلق می‌داند. او باید در وضعیت پدیدارشناختی یا معرفت‌شناختی قرار گیرد، تا در آن روند بتوانیم بگوییم که در حال زندگی برای حقیقت است.

ــ شما این خصوصیت را در نسل چهارم روشنفکری تعریف کرده‌اید. خصوصیت غیرایدئولوژیک‌بودن، و می‌گویید که روشنفکر در جست‌وجوی حقیقت و برای حقیقت است. مگر این خودش نمی‌تواند یک ایدئولوژی باشد؟ آیا اینکه من دنبال حقیقت می‌روم، نمی‌تواند یک ایدئولوژی باشد؟

ــ خیر. چون این حقیقت هیچ‌گاه به دست نمی‌آید. مثل افقی است که هرچه‌قدر به آن نزدیک‌تر می‌شوید، او از شما دورتر می‌شود؛ حقیقت‌جویی الزاماً رسیدن به یک حقیقت ایدئولوژیک نیست. حقیقت‌جویی یعنی اینکه به‌دنبال معنا باشید، این معنایی هم که روشنفکری به‌دنبالش می‌گردد، ــ مثلاً در نسل چهارم روشنفکری در ایران ــ معنایی نقادانه است. اتفاقاً جواب به این سؤال «چه باید کرد؟» نیست. جوابی که روشنفکران دینی می‌خواهند به آن بدهند، نتیجه‌اش نسخه‌پیچیدن برای

ملت ایران است، اما من معتقد به طرح پرسش هستم. همیشه طرح پرسش از پاسخی که بدان داده می‌شود، مهم‌تر است. یعنی اینکه شما چگونه از جنبهٔ روش‌شناسی بتوانید به‌طور درست، مطلب را ارائه دهید، تا اینکه بخواهیم به آن جوابی بدهیم. اینکه شما بگویید که راه‌حل در جامعهٔ بی‌طبقه است یا راه‌حل در جامعهٔ بی‌طبقهٔ توحیدی است، راه‌حل در بهشتی است که ما می‌توانیم آن را به‌وجود بیاوریم، فکر روشنفکری نیست. به‌نظر من کار روشنفکری این است که با پرسش‌هایی که مطرح می‌کند ابزارهای نقادانه‌ای را بیاورد و ارائه دهد، آن پرسش‌ها خودشان می‌توانند یک وضعیت روشنفکری جدیدی را در ایران به‌وجود بیاورند و اگر هم بگوییم رسالتی وجود دارد ــ این رسالت، طرح پرسش روشنفکری در ایران است، ولی اصلاً این طرح پرسش ایدئولوژیک نیست.

چنانچه کار گوته این نبوده یا کار مونتسکیو و یا دیدرو نبوده است، آدم‌هایی بوده‌اند که پرسش‌های جدیدی برای جامعهٔ خودشان طرح کرده‌اند. به‌نظر من، روشنفکر ایرانی که امروزه بدون ایدئولوژی می‌خواهد فکر کند، کارش این است که این پرسش‌ها را به‌صورت درستی ارائه نماید.

ــ وقتی تاریخ را نگاه می‌کنیم این نسخه‌پیچی‌ها آسیب‌های فراوانی به انسان وارد کرده است. آدم همیشه از این وحشت دارد که مثلاً وقتی من یک حرفی و یا عملی را انجام می‌دهم ممکن است پیامدهای نامطلوب و بدی داشته باشد. ولی نهایتاً ما نمی‌توانیم بحث‌های انتزاعی بکنیم، مثلاً حتی یک نقاشی صددرصد انتزاعی بکشم و بگویم تأثیری ندارد. نمی‌توانم حرفی بزنم و یا طرح پرسشی کنم که اصلاً تأثیرگذار نخواهد بود. حالا این روشنفکری که شما در نسل چهارم طرح کردید، موضع‌اش نسبت به این قضیه چیست؟ به‌هرحال یک طرح پرسشی می‌کند و تأثیری هم می‌گذارد. این تأثیرش ممکن است مخرب باشد چه طوری می‌تواند مراقب باشد که به دام اندیشه‌های ایدئولوژیک نیفتد.

ــ با نوع پرسش‌هایی که مطرح می‌شود به دام آن ایدئولوژی‌ها نمی‌افتد. وقتی در آن پرسش‌هایی که مطرح می‌شود، نقد ایدئولوژی باشد و یا نقد توتالیتاریسمی، نقد استبداد، نقد تعصب و یا نقدهای دیگر باشد، در این صورت از آن ایدئولوژی‌ها دور

می‌شود. این مسئلهٔ اساسی است که ما باید متوجه آن باشیم که بحث روشنفکری دقیقاً به‌خاطر اینکه «غیراوتوپیایی» هم هست و نمی‌خواهد نسخه‌پیچی کند، فقط طرح مسئله می‌کند. ولی شما می‌توانید طرح مسئله را در چارچوب بیان یا در طرح آشناکردن جوانان ایرانی با یک صورت از مباحث کنید که این خود الزاماً ایدئولوژی نیست و از داخل آن می‌توان یک پرسشی درآورد. اینکه شما می‌آیید و در مورد هایدگر صحبت می‌کنید، به‌درستی سؤال می‌کنید. مثلاً اگر بیایید و به‌درستی در مورد پدیدارشناسی و یا در مورد مسئله‌ای سیاسی صحبت کنید، این خودش مجموعه پرسش‌هایی را در ذهن کسانی که این پرسش‌ها را می‌خوانند، به‌وجود می‌آورد. چیزی که از آن درمی‌آید، اساساً آن تفسیر غلطی که شما می‌گویید نیست. تفسیر غلط موقعی رخ می‌دهد که شما گرفتار یک متن، یا یک گفتار، یا یک فکر و اندیشهٔ مبهم قرار گرفته باشید. درست مثل کتاب **غربزدگی** آل‌احمد، که دقیقاً نمی‌توانید بفهمید که چه می‌خواهد بگوید و می‌توانید تفسیرهای گوناگونی را داشته باشید. فرض کنید نسل چهارم روشنفکری که در مورد مسئلهٔ «دموکراسی» بحث می‌کند داوری ارزشی و اخلاقی نمی‌کند. درست است که صحبت‌کردن در مورد اینها و یا هر امری، به‌هرحال انتخابی در خود دارد و روشنفکر به‌هرحال دست به انتخابی می‌زند، ولی طرح سؤال الزاماً نسخه‌پیچیدن نیست. من فکر می‌کنم روشنفکران نسل چهارم نمی‌آیند بگویند که «باید این را انتخاب کنیم»، نه این‌طور نیست. مثلاً اگر بخواهند دموکراسی را مطرح کنند، می‌گویند دموکراسی لازمه‌اش این چیزهاست. این طرح درست دموکراسی است. به جای اینکه بیایید و بگویید برای ایجاد دموکراسی حتماً باید انقلابی کرد، بعد باید توضیح دهید که چه انقلابی یا رهبران این انقلاب باید چه کسانی باشند. روشنفکری جوان‌تر ایران در مقایسه با روشنفکری قبل‌تر این است که جهانی‌تر فکر می‌کند، پیرامون بحث‌های صورت‌گرفته، کاوش بیشتری می‌کند، با روش درست‌تر به سراغش می‌رود و نتایجی که می‌خواهد از آن بگیرد، نتایج ایدئولوژیکی نیستند. وقتی کسی کتابی مثلاً در بارهٔ سینمای جهان، فلسفه امروز، اخلاق و یا سیاست امروز می‌نویسد اگر می‌خواهد کتابش جدی گرفته شود، به‌مراتب کمتر می‌خواهد نسخه‌ای پیچیده شود و یا کمتر می‌خواهد در چهار تا فرمول بگوید که «ما مثلاً باید غرب را کمتر

بشناسیم» اصلاً چنین گفتمانی در ایران امروز جایی ندارد و آن را جدی نمی‌گیرند چنانچه کسی دیگر غربزدگی را نمی‌خواند.

ـ شاملو در گفت‌وگویی چیزی را مثال زده بود که بد نیست در اینجا آن را مطرح کنیم. گفته بود که نیما شاعر دسته اولی است که آمد و جریان فکری ایجاد کرد. اما این جریان فکری، برای مردم قابل هضم نیست ولی شاعری بعداً به‌نام «گلسرخی» می‌آید که به صورت یک مدیوم عمل می‌کند تا مردم آن فکر را بفهمند. حالا با این تعریف روشنفکر در کجا قرار می‌گیرد اگر در قد و قواره همان متفکر است پس چه کسی به صورت یک مدیوم می‌تواند عمل کند؟

ـ ببینید، این حرفی که من می‌زنم خیلی سخت است، ولی فکر می‌کنم آدم‌هایی مثل خسرو گلسرخی و یا صمد بهرنگی مال دورهٔ ـ خاص تاریخی ایران هستند و نمی‌توانند ابدی بشوند. چون ذهنیت‌شان و آن جوهر تاریخی‌گریشان اجازه نمی‌دهد تا بتوانند فراسوی آن نحوهٔ نگرشی که آن دوره در ایران داشتند به‌راحتی قدم بردارند. فرق دارد که شما در کار هنری‌تان و کار روشنفکری‌تان به‌دنبال یک معنا باشید که این معنا در یک قالب جهانی قرار بگیرد. مثل آدم‌هایی چون نیما و یا هدایت که از راه نویسندگی موجب می‌شوند نسل‌های مختلف، نوشته‌های آن‌ها را بخوانند. نمی‌خواهند در یک قالب خاص چیزی را بیان نمایند. حالا برای هر دو این‌ها یعنی گلسرخی و بهرنگی آن قالب خاص، دورهٔ چریکی است. خصوصاً چپ چریکی، که سؤال‌هایی را در آن قالب طرح می‌کند، یعنی مبارزه با رژیم شاه. خب رژیم شاه می‌رود و نسل جدیدتری می‌آید مسائل‌شان هم تغییر می‌کند. اگر شما روشنفکری باشید که بتوانید چه در قالب زبانی‌تان مثل نیما، چه در قالب فکری‌تان مثل هدایت نگاه و اندیشه‌ای داشته باشید که فراسوی آن دوره‌های تاریخی باشد، فکر می‌کنم به‌مراتب موفق‌تر و جهانی‌تر هستید و دلیلش این است که هم نیما و هم هدایت برخلاف آدم‌هایی چون گلسرخی و صمد بهرنگی، کسانی‌اند که نه‌فقط به بومی‌گری خودشان که به دنیای اطراف خودشان هم توجه می‌کنند. به‌ویژه هدایت که آدمی است که شدیداً تحت تأثیر دنیای بومی خودش هم هست. طبیعتاً آدمی است که در قرن بیستم قرار گرفته و می‌تواند به قرن بیست و یکم هم برسد. در ایران هروقت از

رمان‌نویسی و یا بهترین رمان صحبت می‌شود، نام هدایت برده می‌شود. به‌نظر من باید در بارهٔ روشنفکری هم چنین نظری ارائه داد. وقتی می‌گویم که نسل چهارم روشنفکران باید جهانی فکر کنند و جهانی باشند، منظورم همین است. یعنی اینکه فراسوی تمام قالب‌های بومی که شما را محدود می‌کند. فرض می‌کنیم در یک شهرستان، شهر و یا یک کشور و در یک اندیشه پرتعصب ایدئولوژیک اگر بتوانیم فراسوی اینها فکر کنیم و بتوانیم خودمان را با آن سیری که در جهان است، پیوند بزنیم و با مفاهیم جدیدی فکر کنیم، می‌توانیم به‌مراتب موفق‌تر باشیم.

ـ پس بالاخره آن روشنفکری که طرح پرسش می‌کند، در یک لایه‌هایی باید پرسش‌اش به جامعه برسد و نمی‌تواند در همان سطح بماند. در این لایه‌ها چه کسانی قرار دارند؟

ـ فکر به خودی خود منتقل می‌شود، در این‌جا باز هدایت مثال خوبی است. هدایت آدم مردمی نیست. سپهری هم این‌چنین بود. به همین علت بود که به کاشان فرار کرد و جزو انسان‌های توده‌ای و مردمی نبود. ولی هردوی آنها مردمی شدند، البته زمان آنها را مردمی کرد. این فکر خودش در جامعه جا می‌افتد. البته من فکر می‌کنم که اساساً روشنفکران، در درجه اول، روی صحبت‌شان نخبگان جامعه است. نخبگان سیاسی، بوروکراتیک، دانشجویان، جوانان و تمام کسانی که به هرحال جزو نخبگان جامعه قرار می‌گیرند، اینها افرادی‌اند که مدیریت جامعه را در دست می‌گیرند و می‌توان گفت که به جامعهٔ آیندهٔ ایران شکل خواهند داد. اگر شما آن سؤال‌ها را درست طرح کنید، سال‌ها به خاطر این درست طرح‌شدن باقی می‌مانند و مفاهیمی که با آن شکل گرفته‌اند، در ذهن افراد جامعه، زنده باقی می‌مانند. برای‌تان یک مثال خیلی بارز می‌زنم، جامعهٔ مدنی مفهومی است که در دوم خرداد ۱۳۷۶ مردمی شد، این را آقای خاتمی درست نکرده بود، از بین زحمات روشنفکران ده‌سال پیش ایران به دست آمده است. شما اگر نگاه کنید می‌بینید که مجلهٔ **گفت‌وگو** شمارهٔ یک آن، دربارهٔ گفت‌وگوی جامعهٔ مدنی است. تعداد زیادی روشنفکر داریم که در سال ۱۳۷۱ـ۱۳۷۲ در حال بررسی جامعهٔ مدنی بودند و مقالات و نوشته‌های زیادی دارند. حالا از نظر فلسفه، سیاست و یا سیاست بین‌المللی هر کدام دیدگاه

مختلفی دارند. خب، نتیجه‌اش این شد که فردی مثل آقای خاتمی یا جنبش دوم خرداد که در قالب فکریش چیزی به‌عنوان جامعهٔ مدنی وجود نداشت، جامعهٔ مدنی را از روشنفکران قرض گرفت و در گفتمان خودش راه داد. همین‌طور روی «پلورالیسم» کار کرده‌اند و آن را وارد گفتمان خودشان کرده‌اند.

امروزه، مفاهیم بسیاری که روشنفکران دینی در ایران از آن صحبت می‌کنند، از روشنفکران سکولار به عاریت گرفته‌اند پس مفاهیم می‌توانند جای بیفتند. ولی به شرط این‌که شما درست با آن کار کنید و نه آنکه به‌صورت مُد مطرح شوند، مُد یک چیز گذراست. مثل کیف «شارجردان» می‌ماند یا مثل «عطر شانل» است زیرا به‌سرعت یک عطر دیگر جایش را می‌گیرد. ولی اگر یک فکری پایه‌ای باشد، باقی می‌ماند. من فکر می‌کنم در دوره‌های مختلف روشنفکری، افکاری آن‌قدر مهم بوده است که الان دوباره به آن‌ها برگشته‌ایم. ازجمله آنها فروغی است. *سیر حکمت در اروپا* را هنوز در کتابفروشی‌های ایران می‌فروشند و یکی از کتاب‌های مهم است. مفاهیمی که فروغی طرح کرده است، هنوز هم کهنه نشده‌اند.

ـ به جای خوبی رسیده‌ایم. درواقع وقتی در مورد تاریخ تفکر روشنفکری فکر می‌کنیم، یک حالتی از خستگی به آدم دست می‌دهد. خستگی از اندیشه‌های رنگارنگ به این علت که گویی ما تا خرخره به غرب مقروضیم. گویی یک طرف زمین همیشه سریع‌تر از طرف دیگر آن می‌چرخد. همین فروغی را هم که شما مثال می‌زنید، با یک تأخیر ۲۰۰ـ۳۰۰ ساله دکارت را برای ما مطرح می‌کند و این تأخیر هم همیشه وجود داشته است. می‌خواهم بدانم آیا تفکری وجود داشته که از نفس ایرانی بیرون آمده باشد به‌طوری که جهانیان هم آن را پذیرفته باشند، یعنی یک چیزی را مطرح کرده و آنها هم پذیرفته باشند؟ ما دائماً هر کجا پا می‌گذاریم مثلاً شعر، داستان و فلسفه... همه را مدیون غرب هستیم. خب شما فکر می‌کنید در این وضعیت چه باید بکنیم؟ آیا وضعیت باید همین‌طور باشد یا اصلاً وضعیت همین است؟ و کار دیگری نمی‌شود کرد؟ همان‌طور که شما گفتید، روشنفکری دینی ما هم اندیشه‌اش را از غرب گرفته مثلاً اگر پوپر را از اندیشه‌های سروش حذف کنید یا اندیشه‌های بازرگان که فکر می‌کرد در نفس سنت هم می‌شود اندیشه‌های غرب مثل دموکراسی را یافت، دیگر چه می‌ماند؟ فکر می‌کنید برای

خارج شدن از این بن‌بست چه باید کرد؟ اگرچه ممکن است شما با سؤال «چه باید کرد؟» مخالف باشید.

ـ سؤال خوبی است. اتفاقاً من فکر می‌کنم این تراژدی از آن جایی شروع شد که مهم‌ترین‌اش «جنبش ترجمه» است. وقتی که ایرانیان و عرب‌ها شروع به ترجمهٔ عربی متون یونانی کردند و از داخل آن‌ها فلسفهٔ اسلامی درآمد، آدم‌هایی مثل ابن سینا و فارابی پا به عرصه گذاشتند. غربی‌ها آن متون را به لاتین ترجمه کردند، ولی نتایج با هم فرق می‌کرد. خیلی جالب بود، اروپا به‌وسیلهٔ آن ترجمه‌ها، با افلاطون و ارسطو و همچنین با متون یونانی آشنا شد، کاملاً اندیشهٔ خودش را تغییر داد و آن را توسعه داد و از داخل آن «رنسانس» درآمد. تمام قرون وسطی راگذراند و روی آن کار کرد و بعداً آن را نقد کرد. فلسفهٔ اسلامی این کارها را نکرد. یعنی تفسیر در تفسیر کرد و تا ملاصدرا، این تفاسیر ادامه پیدا کرد و ما آن گذر نقادانه را انجام ندادیم. به قول «شایگان» ما در یک تعطیلات تاریخی قرار گرفتیم. یعنی غرب سوار قطار پیشرفت شد و به جلو رفت و در تمام حوزه‌های علمی، نجوم، تکنولوژیکی، فلسفی و... توانست پیش برود. شرق نتوانست آن را به‌نوعی ادامه بدهد. به‌نظر من این مسئله با رویارویی ما و دنیای مدرن بعد از جنگ ایران و روس، تقویت شد. یعنی این وضعیت وخیم‌تر شد. چرا؟ چون ما متوجه عقب‌ماندگی خودمان شدیم، ولی پرسشی که برای خودمان طرح کردیم، یعنی چگونه می‌توانیم این عقب‌ماندگی را جبران نماییم، پرسش غلطی بود. ما گفتیم خب اگر در جنگ شکست خوردیم، به این دلیل بود که تجهیزات توپخانه‌ای نداشتیم. در صورتی که این پرسش درست نبود یعنی پرسشی که افرادی مثل عباس میرزا آن را طرح کرده بودند، نادرست بود. اتفاقاً به‌دلیل نبودن اندیشهٔ مدرن بود که شکست خوردیم و اروپا و غرب با اندیشهٔ مدرن خود، ما را شکست دادند نه با توپخانه‌شان. نتیجه‌گیری که شد و از داخل آن نسل اول روشنفکران درآمد این بود که باید نخبگان مدرن بسازیم. پس افرادی مثل میرزا ملکم‌خان و مدرسهٔ دارالفنون ظهور می‌کنند. به‌نظر من اشتباه از اینجا آغاز شده و طرح پرسش غلط بوده است. ما چگونه می‌توانیم پرسش درست را طراحی کنیم؟ در دورهٔ اول روشنفکری افرادی مثل ملکم‌خان و یا آخوندزاده و طالبوف، مسئلهٔ

عقب‌ماندگی ایران را درست فهمیده بودند. فقط راه‌حل‌هایی که می‌خواستند پیشنهاد بکنند، بجا نبود. برای اینکه آن‌قدر از دورهٔ خودشان عقب بودند که تا بیایند «هیوم» و... را بخوانند و به صورت پروژهٔ اجتماعی دربیاورند، این به شکست می‌انجامید. دوره‌های بعد هم برای افرادی مثل فروغی هم همین‌طور بود. برای اینکه طول می‌کشید که آن‌ها به مقصد برسند، مجبور بودند با همان ابزارهایی که دارند کار بکنند. ایران امروز هم همین وضع را دارد، ما هنوز درگیر این سؤال هستیم و به‌نظر، در دورهٔ سوم روشنفکری در ایران، آدم‌های پارادایمی چون آل احمد و شریعتی به‌علت غرب‌ستیزی‌شان به‌مراتب ما را عقب‌تر بردند. البته بعضی اعتقاد دارند که شریعتی غرب‌ستیز نیست ولی به هرحال شریعتی غرب را درست معرفی نمی‌کند، نتیجه‌گیری‌هایشان غلط است.

حالا ما مجبور هستیم دومرتبه از صفر شروع کنیم. باید اندیشه و کالبد ذهنی غرب را دوباره از نو ترجمه، در موردشان تفسیر کرد، صحبت کرد تاکم‌کم در ذهنیات جا بیفتد که این روند چه هست. من فکر می‌کنم در ژاپن و یا هند هم این‌طور است. اما ژاپن و هند متوجه این شدند که غرب‌ستیز نباشند، حتی هند که از یک جنبش استقلالی درمی‌آید، وقتی نگاه می‌کنیم افرادی مثل گاندی یا تاگور و یا نهرو آدم‌هایی غرب‌ستیز نیستند. می‌گویند ما از این نهادها می‌توانیم برای بهبود کارمان استفاده کنیم، اندیشهٔ دموکراتیک را در جامعهٔ خود پیاده می‌کنند. قانون اساسی که می‌نویسند کاستی‌ها را از بین می‌برد. نباید فراموش کنیم در کنار میراثمان که آیین‌ها و هویت‌مان را شکل می‌دهد، میراث بشری هم وجود دارد و این میراث با آن میراث بشری پیوند خورده است و همین داستان جهانی‌بودن است. ما نمی‌توانیم میراث خودمان را زنده نگهداریم بدون اینکه متوجه میراث بشری باشیم. چون به‌هرحال در ذهنمان همیشه این مفهوم بشری هم مطرح می‌شود و فقط مفهوم ایرانی نیست، مفهوم بشری در بین نوشته‌های افرادی مثل آل احمد وجود ندارد. اتفاقاً فکر می‌کنم یکی از وظایف نسل چهارم روشنفکری همین ایجاد پیوند بین میراث بومی و میراث بشری است.

ـ اگر نگاه کنیم به نسل جوانی که در ایران وجود دارد به‌خصوص نوجوانان، همه

به‌سمت خاصی می‌روند اصلاً برایش مهم نیست که در گذشتهٔ کشورش چه اتفاقی افتاده است، یا ایران باستان چگونه بوده است. وظیفهٔ روشنفکران نسل چهارم خیلی مهم‌تر شده است نسبت به نسل سوم.

ـ بله مهم‌تر و سنگین‌تر، چون در همه‌جای دنیا این اتفاق افتاده است و روشنفکرها وظیفه‌شان سنگین‌تر شده است. ولی اتفاقاً روشنفکران چون مسئولیت‌شان گران‌تر شده، باید آگاهانه‌تر با این موضوع پیش بروند و باید بتوانند با این میراث بشری و کهن خودشان برخورد کنند و مسائل را برای جوانان‌ها و نسل‌های جدیدتر مطرح نمایند.

ـ اگر این موضوع برای جوانان حل نشود، آن‌ها دچار بی‌هویتی می‌شوند.

ـ دقیقاً اتفاقی که افتاده این است که جوانان مدرنیته را مثل مُد نگاه می‌کنند. «شلوار جین بپوشند، پاژرو سوار شوند» و فکر می‌کنند مدرن‌بودن یعنی این و مثلاً بنشینند و دی. وی. دی نگاه کنند و آهنگ Madona گوش دهند و اگر این کارها را انجام دهند، مدرن شده‌اند.

پس زحمتی که روشنفکر نسل چهارم می‌کشد، این است که نشان دهد شما این‌طور مدرن نمی‌شوید. مدرن‌شدن در ذهن اتفاق می‌افتد. اینکه شما ماشین داشته باشید و شب زن‌تان را کتک بزنید و به یکسری قوانین قبیله‌ای اعتقاد داشته باشید، این انسان مدرنی نیست، این آدم قبیله‌ای است که سوار بنز شده است. یعنی این‌گونه باید هویتش را تعیین کرد. این است که از شما یک آدم مدرن می‌سازد و حتی برخورد شما با آن و ارزش‌ها مهم است و فکر می‌کنم روشنفکر در تعیین این نهادها و ارزش‌ها می‌تواند نقش مهمی را ایفا کند و نشان دهد در کنار این مُد چیز دیگری هم هست. یعنی ما هم می‌توانیم به چیزهای دیگری اعتقاد داشته باشیم و یک ملت بی‌اخلاق، بی‌معیار و بی‌معنا نباشیم. ما در کنار اینها می‌توانیم هویت و یا الگوهایی هم داشته باشیم که شامل الگوهای آداب و معاشرت، فکری، کنشی و... است، از این می‌توان یک پروژهٔ سیاسی-اجتماعی بیرون بیاید. در مقابل پروژهٔ پست‌مدرنیسم که پروژه‌ای بدون معناست و می‌خواهد همه آدم‌ها را به «هیچی» برساند، شما باید در

مقابلش یک پروژهٔ معنایی به‌وجود بیاورید، که آن هم کار روشنفکری است. یک پروژه‌ای که از آن یک سامان فکری و اجتماعی دربیاید؛ این امر مهمی است.

ـ به‌نظر، معضل روشنفکری این بوده است که هیچ‌وقت به‌موقع، و به‌درستی، و با شاخصه‌های هدفمند نقد نشده است. بیشتر حمله به روشنفکری بوده، اما آسیب‌شناسی نبوده که روشنفکران بدان بپردازند. اگر شریعتی در جایگاه خودش به‌درستی نقد می‌شد، شاید روند به صورت دیگری می‌بود. آیا برای نقد روشنفکری در ایران تاریخی در نظر گرفته‌اید؟ آیا شخصی مثل «شیخ فضل‌الله» می‌تواند در زمرهٔ ناقدان روشنفکری قرار گیرد؟

ـ همان‌طور که در اول صحبتم هم گفتم، در جامعهٔ ایران هیچ‌وقت نقد روشنفکری نبوده است. یک مقداری برمی‌گردد به ضد روشنفکران و مقداری هم به جایگاهی که روشنفکران در جامعه داشته‌اند و آن جایگاه روشن نبوده است. فکر می‌کنم که روشنفکران هم بین خودشان و هم نقدی که جامعه از روشنفکری کرده خیلی پویا نبوده و نقدی نداشته‌اند که بتوان از آن چیز جدیدی به‌دست آورد، در حقیقت جواب یک ایدئولوژی را یک ایدئولوژی دیگر داده است. مثلاً نقد آل‌احمد از روشنفکری، نقد سازنده‌ای نیست، شاید هم تخریب می‌کند. من فکر می‌کنم که آقایانی مثل شیخ فضل‌الله نوری حتی نمی‌دانستند روشنفکر و روشنفکری یعنی چه! آن‌ها وقتی می‌دیدند که یکسری جنبش‌های سیاسی به‌وجود آمده که ظاهراً با مرام‌های خودشان ناسازگار است، زنگ خطر برای‌شان به‌صدا درمی‌آمد، ولی اصلاً نمی‌دانستند روشنفکری مدرن چیست و چگونه باید با آن برخورد کنند. در دورهٔ پهلوی اول و دوم هم، روشنفکری چون با «تکنودموکراسی» یا عقلانیت ابزاری گره خورد، نقد روشنفکری با نقد تکنودموکراسی یکی شد، به‌نظر من باید باز این دو را از هم جدا کرد. یعنی شما وقتی آدمی مثل حسنعلی منصور یا هویدا را نقد می‌کنید، الزاماً از جامعه روشنفکری ایران نقد نمی‌کنید، شما تکنودموکراسی را نقد می‌کنید. اینکه یکسری روشنفکر بروند و در سازمان برنامه کار کنند، چون کار بهتری به آن‌ها داده نمی‌شود، دلیل نمی‌شود روشنفکری ایران، از طریق سازمان برنامه نقد شده باشد، باید هریک از اینها را جدا کرد. طبیعتاً الان دوره‌ای است که ما می‌توانیم نقد

روشنفکری را درست انجام بدهیم. یعنی اگر ما روشنفکری داشته‌ایم، چگونه بوده و یا مرام‌های روشنفکری چه بوده است؟ آیا این روشنفکری ایدئولوژیک بوده یا نبوده؟ و در رابطهٔ با مدرنیته چگونه بوده است؟ این روشنفکری تا چه اندازه با عقل انتقادی توانسته کار کند و تا چه اندازه از نظر تکنودموکراسی با عقل ابزاری کار کرده است. تا چه حد راه‌حل‌ها را در این حد می‌دیده، اینکه شما روشنفکریتان این باشد که مشاور یک فرد سیاسی باشد و یا مشاور یک شهریار (شاه). در مورد تمام اینها باید کار شود. ما از یک دوران بحرانی تاریخ ایران در حال ردشدن هستیم و الان دوره‌ای است که من فکر می‌کنم ایران و ایرانیان با میراث و هویت خودشان روبه‌رو می‌شوند. روشنفکری هم یک بخش مهمی از این داستان است، به‌ویژه برخورد ما با مدرنیته. روشنفکری دری است که از طریق آن مدرنیته وارد ایران شده است. و شما موقعی باید نقد روشنفکری کنید که ببینید که این مدرنیته‌ای که وارد ایران شده را چگونه می‌توان بررسی کرد. آیا نحوهٔ واردشدن مدرنیته درست بوده است؟ آیا نتیجه‌اش مطلوب است؟ آیا این مدرنیتهٔ واقعی است که وارد شده است؟ یا محدود می‌شود به عقل ابزاری که فراگرفتیم و جنبه‌های دیگرش را نادیده گرفته‌اند. اگر تمام پاسخ‌های این پرسش‌ها را جواب دهیم به نقد روشنفکری هم خواهیم رسید و از درون این نقد روشنفکری است که مسئولیت روشنفکری ــ نه رسالت روشنفکری ــ در جامعهٔ امروزی ایران تعیین می‌شود.

ــ شاخصه‌های نقد چیست؟

ــ اول باید بدانیم روشنفکری یعنی چه؟ مثلاً فردی ادعا می‌کند من روشنفکرم اما با گروهی از روشنفکران مخالفم، پس اول باید بیاید و روشنفکربودن را توصیف کند. آیا روشنفکربودن یعنی فقط مبارزهٔ با ایدئولوژی؟ یا این است که شما به جامعه خدمت کنید؟ یا درس‌دادن؟ کتاب نوشتن؟ یا نحوه و شیوهٔ زندگی‌کردن است؟ خب وقتی شما بتوانید این را توصیف کنید، آن ابزارها را هم برای نقد روشنفکری خواهید داشت. مثلاً من به شخصه، چون تعریف خاصی از روشنفکری ارائه می‌دهم، تقسیم‌بندی در کتاب **موج چهارم** کردم، پس در آن یک نقد روشنفکری هم وجود دارد. چرا روشنفکران نسل اول موفق نشدند؟! چرا باید در شهریور ۱۳۲۰ شکست

بخورند؟ یا چرا باید بعد از منتهی‌شدن به انقلاب، دوباره شکست بخورند؟ البته الان هم شاید با شکست روبه‌رو شده‌ایم. به‌هرحال مجبوریم که خوش‌بین باشیم، نه خوش‌بینی نوع کاندیدی یا ولتری، نه. خوش‌بینی از این نظر که شما اعتقاد داشته باشید که می‌شود تغییراتی انجام داد و روشنفکری می‌تواند فعال باشد و به نوع دیگری بیاندیشد.

ـ اگر بخواهیم روشنفکر را بر مبنای جهانی‌بودن تعریف کنیم، به‌نظر می‌رسد چیزی که تحت عنوان روشنفکری دینی در ایران مطرح است از یک ایدئولوژی دفاع می‌کند. آیا می‌توان نام این شخص را روشنفکر گذاشت؟

ـ نه و می‌توان با آن مخالفت کرد. چون فکر می‌کنم این یک پارادوکس است. می‌توانید روشنفکر باشید و هم دینی، می‌توانید آدم روشنفکر و دیندار هم باشید، مثل جان واتو. ولی اینکه شما روشنفکری‌تان را با یک مسئلهٔ دینی محدود کنید، جور درنمی‌آید. اگر شما قبول داشته باشید که روشنفکری یعنی یک نوع حقیقت‌جویی و زندگی برای حقیقت، پس این حقیقت را شما تا جایی محدود می‌کنید. در آنجا است که شما می‌گویید این روند پدیدارشناسی شما تمام شده است و به حقیقتی نرسیده‌اید که می‌خواهید از آن دفاع کنید. شما دیگر در کار روشنفکری‌تان پیش نمی‌روید و به یک آدم دینی تبدیل می‌شوید. چرا دیگر اسم‌تان را روشنفکر دینی بگذارند! روشنفکر دینی به همان اندازه نادرست است که بیایید در مورد یک پیانیست دینی یا نقاش دینی، صحبت کنید. آیا در جهان کسی در مورد یک پیانیست دینی صحبتی می‌کند، می‌گویند این یک پیانیستی است که به دین دلبستگی دارد. روشنفکر دینی ما پسوند دینی‌اش مهم‌تر از روشنفکری‌اش نیست و اصلاً این مهم نیست که بخواهد این پسوند را برای خودش بگذارد و با آدم‌های سکولار هم تفاوتی داشته باشد.

باید بگوید من روشنفکر هستم. می‌خواهد بگوید من روشنفکری هستم که با یکسری ابزارها و مفاهیم خاص، کار می‌کنم؟ اما این امکان ندارد. چون باید مفاهیم دیگر را هم بشناسد و تنها راهی که می‌تواند جهانی باشد، همین است و آن‌وقت است که روشنفکری بومی و محدود می‌شود، چراکه می‌خواهد در یک چارچوب

خاصی کار کند و این نتیجه‌ای ندارد و حتی نمی‌تواند دو کلمه با یک فیلسوف فرانسوی یا آلمانی صحبت کند. چون می‌خواهد فقط از موضع خودش صحبت کند و اتفاقاً این فاجعه در ایران اتفاق افتاده است. وقتی هابرماس به ایران آمد و می‌خواستند با او گفت‌وگو داشته باشند، فقط می‌خواستند در بارهٔ فلسفهٔ اسلام با او گفت‌وگو و دیالوگ داشته باشند و او می‌گفت که در بارهٔ فلسفهٔ اسلامی چیزی نمی‌دانم و در بارهٔ فلسفهٔ امروز صحبت کنید، و نتیجهٔ خوبی نداشت.

ـ در قسمتی از صحبت‌تان گفتید که روشنفکران با هم بحث و گفت‌وگو نمایند. البته این سؤال قبلاً طرح شده و به آن جواب داده‌اید و آن جواب برای من راضی‌کننده نبود، چون خود شما هم شاهد هستید، بسیاری از روشنفکران وقتی صحبت می‌کنند، نهایتاً چیزی که از آن جلسه درمی‌آید، تحلیلی به‌نام شهروند درجه اول و دوم است، منتها یک شکل دموکرات به خود می‌گیرد، گفت‌وگو چگونه باید صورت بگیرد؟ چه زمینه‌ای لازم است؟ یعنی در عمل ما باید چه کار کنیم که این گفت‌وگو صورت بگیرد، درعین‌حال به آن شهروند درجه یک و دو هم کشیده نشود؟

ـ اصلاً نباید به شهروند درجه یک و دو کشیده شود. چون دراین‌صورت یک ارزش داوری صورت می‌گیرد، داوری اجتماعی، سیاسی و اخلاقی که من با آن شدیداً مخالفم و کار روشنفکری این نیست که داوری اخلاقی به‌وجود بیاورد.

برعکس باید نابرابری‌های اخلاقی را از بین برد. این‌طور نباشد که یکی در بارهٔ موضوعی صحبت کند و دیگری در بارهٔ موضوع دیگر، بلکه باید در یک کالبد ذهنی با هم صحبت کنند، مثلاً یکی بگوید پست‌مدرن چیز خوبی است و دیگری نفی کند، هر دو باید قبول داشته باشند که پست‌مدرن در قالب مدرنیته صورت می‌گیرد و بعد بحث کنند که در این قالبی که قرار گرفتیم، آیا پست‌مدرنیسم در مدرنیته پاسخگوی چالش‌های آن هست یا نه؟

یا شما اگر در بارهٔ پلورالیسم بحث می‌کنید، اگر دوطرف به این موضوع شناخت نداشته باشند، قاعدتاً بحث به سفسطه و مغلطه کشیده می‌شود...

ـ یعنی موضوع را کاملاً بشناسند...

ـ بله، بحث باید شناخته شود و حد بحث هم تعیین شود و همچنین شناخت معرفتی هم خیلی مهم است. اگر ما می‌خواهیم نابرابری به‌وجود نیاید، باید حدی از شناخت وجود داشته باشد. شما می‌توانید یک کنفرانس بگذارید در بارهٔ نیچه و آدم‌هایی را دعوت کنید که در بارهٔ نیچه کتاب و مقاله‌ای نوشته باشند. خب به‌هرحال در این مملکت شما می‌توانید آدم‌هایی را انتخاب کنید که به این موضوع آشنایی داشته باشند. مثلاً در خارج (ژاپن و یا هند هم این‌طور است)، آدم متخصص آن موضوع را دعوت می‌کنند و نه دوستان خودمان را. آنجا است که آن گفت‌وگو می‌تواند به‌وجود آید. گفت‌وگو با پارتی‌بازی نمی‌تواند صورت بگیرد. در پشت گفت‌وگوی سقراطی، معرفتی است، با آن معرفت‌اش، یک مسئولیت اجتماعی و اخلاقی هم همراه است.

ـ در مصاحبه‌ای گفته بودید که روشنفکر کسی است که قدرت تفکیک دارد. این را می‌توانید بازتر کنید. چون آقای دکتر رضا داوری در جایی گفته بود که، متفکر کسی است که بین حق و باطل تفکیک می‌کند. می‌خواهم بدانم منظورتان از آن تفکیک چه بوده است؟

ـ حتماً حق و باطل که نبوده، چون با آن مفاهیم اصلاً کاری ندارم. من اعتقاد دارم که روشنفکر بحران‌ساز است. بحران‌ساز از این نظر که بحران به‌وجود می‌آورد وجامعه را به چالش می‌کشاند، از نظر فکری و اندیشه. اگر ما کلمهٔ Crisis را قبول داشته باشیم، بحرانی به‌وجود می‌آورد که خودش هم می‌خواهد جوابی برای این بحران پیدا کند، نقد به‌وجود می‌آورد ـ که اگر ریشه‌اش را در نظر بگیریم، در آن تفکیک هم هست، در معنای یونانی، تفکیک‌کردن هم هست. وقتی شما چیزی را به بحران می‌کشانید، می‌خواهید آن را با چیز دیگری مقایسه کنید و بین آنها تفکیک قائل شوید. اگر این موضوع شناخت ما بوده، پس می‌توانیم موضوع شناخت دیگری هم داشته باشیم و می‌توانیم طور دیگری به واقعیت‌هایمان (اجتماعی، سیاسی و...) نگاه کنیم. این‌جا است که لازمهٔ روشنفکری این است که بتواند این تفکیک را انجام بدهد و قوهٔ داوری درستی در انتخابش داشته باشد. یعنی اگر می‌خواهید بین استبداد و دموکراسی انتخابی انجام دهید، اولی را انتخاب نکنید، این قوهٔ داوری است.

ـ در این بحثی که در بارهٔ قوهٔ داوری کردید، ما چند انتخاب در قوهٔ داوری می‌توانیم داشته باشیم؟ با مثال‌هایی که شما زدید ـ استبداد و دموکراسی ـ فکر می‌کنم فقط یک انتخاب می‌توانیم داشته باشیم.

ـ نه، آن یک مثال بود، در قوهٔ داوری می‌توانیم چندین انتخاب داشته باشیم. داوری‌تان با قوهٔ تفکر و اندیشه‌تان همراه است، تا آنجایی که می‌اندیشید لااقل در ذهن‌تان می‌توانید انتخاب کنید، شاید که در عمل نتوانید. شما در شیوه‌های زیستن، انتخاب‌های مختلف دارید. کسی که آزاد می‌اندیشد حق انتخاب‌های زیادی دارد. این حق انتخاب‌هایش چه به صورت شهروند و چه به‌صورت روشنفکر، می‌تواند به‌صورت دموکراسی یا چیز دیگری باشد. مثلاً انتخاب بین زیبایی و زشتی، خودش به‌عنوان یکی از مسئولیت‌های روشنفکری است، که وقتی می‌گویید برای حقیقت می‌خواهم زندگی کنم، درحقیقت باید برای آن مبارزه هم بکنید. یکی از مسئولیت‌های روشنفکر همان انتخاب زیبایی است، دفاع از زیبایی است و دفاع از زیبایی در برابر زشتی‌ها است که این خودش یک نوع انتخاب است و به‌جز انتخاب زیباشناسانه، یک انتخاب اخلاقی هم هست. اینها را از یکدیگر جدا نمی‌دانم و مبارزه برای حقیقت و زیبایی و یا آزادی همه مهم و همراه هم هستند. پس چون شما انتخاب‌های مختلف دارید، بنابراین کنش‌های مختلف هم دارید. روشنفکر از طرز حرف‌زدنش گرفته تا طرز زندگی‌کردنش و تا ارزش‌هایی که از آن دفاع می‌کند، همگی همراه با هم هستند و این الزاماً غربی‌بودن و یا شرقی‌بودن نیست و به همان مفهوم بشریت برمی‌گردد، یعنی مفهوم بشریت را در ذهن‌تان به‌عنوان یک پیش‌فرض هستی‌شناختی دارید. به‌دلیل آن ارزش‌های بشری است که بعضی از ارزش‌های قومی‌تان را زیر سؤال می‌برید، چون فکر می‌کنید این ارزش قومی شما، ارزش بشری را زیر سؤال می‌برد و خطرناک هم هست.

ـ اگر هدف روشنفکر را رسیدن به آن حقیقت بدانیم و او برای حقیقت زندگی می‌کند، پس اول باید این حقیقت روشن شود و بدانیم که چه هست! مشکلی که در اینجا پیش می‌آید این است که این فرد، چون انتخاب‌های متفاوتی پیش روی‌اش است، باید قابلیت داشته باشد که بتواند خودش را تعریف کند. اما اگر شما امروز فلان نظریه را

دادید، ممکن است چندسال بعد این نظریه عوض شود. این واقعیت بر دیدگاه‌های کسانی که به این روشنفکر نگاه می‌کنند و یا از او پیروی می‌کنند، اثر منفی نمی‌گذارد؟

ـ اگر شما قبول داشته باشید که روشنفکر خودش نتیجهٔ یک فرآیند پدیدارشناختی و شناخت انسان از خودش است و او خودش در این فرآیند قرار می‌گیرد و این فرآیند قرار نیست که در یک جایی تمام شود دیگر اثر منفی نخواهد داشت. تا موقعی که ما زنده‌ایم کار روشنفکری هم بی‌نهایت است و حقیقتی هم که روشنفکر می‌خواهد برای آن مبارزه کند بی‌نهایت است. پس نمی‌تواند بگوید که من فقط دربارهٔ فلان حقیقت کار می‌کنم، اگر این کار را کند، یعنی تمام آینده‌اش را نابود کرده است. یعنی چیزی که در غرب باعث شد که روشنفکری توسعه یابد و تحولی صورت گیرد این است که روشنفکران خودشان را نقد کرده‌اند. ما تعداد زیادی از روشنفکران آلمانی، فرانسوی، ایتالیایی... داریم که خودشان ـ مثلاً چپ‌بودن یا کمونیست‌بودن را نفی کرده‌اند و در مورد اشتباهات خودشان توضیح می‌دهند. می‌گویند ما به اندازهٔ کافی تاریخ روسیه را نمی‌شناختیم، یا مکانیسم‌های توتالیتاریسمی یا مارکسیسمی را نمی‌شناختیم، یا این فکرهایی که داشتیم تماماً غلط بوده‌اند. حالا شما جنبهٔ ایرانی‌اش را درنظر بگیرید، چند نفر وجود دارند که در این جنگ‌های چریکی، کنفدراسیونی، حزب توده و... ـ به‌جز خاطره نوشتن ـ یک آنالیز فلسفی ـ سیاسی، کرده باشند. این جریان‌ها یک نسلی را از این رو به آن رو کرد و این مشکل به‌دلیل نبود ابزارهای فکری و ذهنی است. روشنفکر اگر به اشتباه خود اقرار کند، کماکان روشنفکر باقی می‌ماند. مثلاً میشل فوکو به اشتباهات خود اعتراف کرد و یا «سارتر» در آخر عمرش این کار را کرد و به اشتباهاتی که در مورد مسکو، کوبا و... کرده بود، اقرار کرد. روشنفکر چون فکرش بسط پیدا می‌کند و اندیشه‌اش متحول می‌شود، به خودش اجازه می‌دهد تا با مفاهیم بیشتری آشنا شود. وقتی شما آموزه‌های مختلف مثل آموزه نئومارکسیسم، سوسیال دموکراتیک و کمونیسم اروپایی داشته‌اید و درون این کمونیسم آدم‌هایی مثل کولتی داشته‌اید، آن‌ها مارکسیسم را به نگرش هگلی نزدیک کردند و بعد کم‌کم خودشان هگلی شده و بعد تبدیل به سوسیال دموکرات شدند و گفتند که ما کمونیست نیستیم.

همهٔ این‌ها کم‌کم تحول پیدا می‌کنند، چون اندیشه کم‌کم تحول پیدا می‌کند. افقی است که به‌مراتب دورتر می‌شود و در یک‌جا بسته نمی‌شود. مهم‌تر از آن ــ که برای ما ایرانیان مهم است ــ این‌که شما باید با مفاهیم جدید فکر کنید. شما نمی‌توانید با تفکرات زمان قاجار یا زمان مشروطیت در مورد قرن بیست و یکم تفکر و اندیشه نمایید. زمانی پیش می‌آید و کسی می‌گوید که من متخصص «سهروردی» یا «ملاصدرا» هستم و تفاسیر زیادی می‌کند. اینکه در همه‌جا صورت می‌گیرد. بعد اگر بگوید ملاصدرا در بارهٔ قرن بیست و یکم فلان نظریه‌ای را داده مسخره است. او جزو میراث قومی و نیز میراث بشری ما قرار می‌گیرد، البته غربی‌ها هم این کار را با افرادی مثل هگل و کانت نمی‌کنند. این کارها بیشتر به کارهای ژول ورن نزدیک است تا یک کار فلسفی جدی.

ــ اگر سارتر یا فوکو خودش را نقد می‌کند، ولی روشنفکر ایرانی این کار را نمی‌کند آیا به‌نظر شما ناشی از این نیست که فکر می‌کند اگر خودش را نقد کند، دیگر کسی روی او حساب نمی‌کند. آیا این مشکل را ناشی از ضعف فرهنگ ایرانی نمی‌دانید؟

ــ روشنفکری که حساب پس‌انداز یا ساختمان نیست که بخواهیم با آن پولی را جمع کنیم، اتفاقاً من با همین مخالفم. روشنفکری باید یک امر سیال باشد، روشنفکر دنبال مرید نیست. لومپن همیشه یکسری نوچه دارد که دنبالش راه می‌افتند و اگر ضعفی از خودش نشان بدهد، آن‌ها را از دست می‌دهد. روشنفکری در این مقولات مطرح نمی‌شود، چون شما در بارهٔ موضوعی می‌اندیشید و شاید دچار اشتباه شوید؛ از قبل قبول می‌کنید که شاید ما هم اشتباه کنیم و این موضوع را به جامعه‌تان هم نشان دهید. مثلاً من وقتی شعر می‌گویم، بزرگ‌ترین شاعر دنیا نیستم و یا اگر رمان می‌نویسم، بزرگ‌ترین رمان‌نویس دنیا نیستم. باید این فکر را هم بکنید که رمان‌نویس ایرانی‌ام، در گوشه‌ای از دنیا، و ممکن است که هیچ‌وقت در تاریخ بشری مطرح نشوم.

وقتی شما در اندیشیدن موفق‌اید که دارای این مواضع باشید. گمانم فیلسوفان بزرگ این تواضع را داشته‌اند. ممکن است انسان‌های بدخلقی بوده‌اند، ولی تواضع داشته‌اند. طبیعتاً وقتی این تواضع را داشته باشید، می‌توانید به خودتان اجازه بدهید که با فکرهای جدیدتری آشنا شوید، مکاتبی در بارهٔ هرمنوتیک، اخلاق، فلسفه و...

وجود دارد که ما با هیچ کدام از آنها آشنا نیستیم و حتی کتاب‌هایی را کـه در بـارهٔ آنهاست ترجمه نکرده‌ایم. باید بالاخره فکر کنیم شاید این حرف‌های درست ما را، در ابتدا آن‌ها زده باشند. مثل بحث‌هایی که در بارهٔ پست‌مدرنیسم یا هایدگر در ایـران روی می‌دهد. این بحث‌ها به این دلیل بوده که خودشان مورد توجه این گفت‌وگوها باشند و هستند، مثل لیوتار، اینها فکرشان سیال است. ممکن است هگل یا کانت را بخواند و نکته جدیدی در بارهٔ آنها به‌دست آورد.

ممکن است از فکر خودش فاصله گرفته باشد، اما ما هنوز در بارهٔ اندیشه سابق آن فیلسوف صحبت می‌کنیم.

روشنفکری: جست‌وجوی حقیقت[1]

ـ آیا لمپنیسم در آن طرف آب، با لمپنیسمی که ما در ایران گرفتارش هستیم متفاوت است؟

ـ از جهاتی بله و از جهات دیگر نه. مفهومی که ما در فلسفهٔ سیاسی به نام «لمپنیسم» می‌شناسیم، یعنی اصطلاح (term) که در مارکسیسم هم از آن استفاده شده، در حقیقت بر گروهی که طبقهٔ اجتماعی آنها خیلی مشخص نیست اطلاق می‌شود. این گروه به‌صورت عوامل توده‌ای در ایدئولوژی‌های توتالیتر قرن بیستم نقش بسیار مهمی داشتند. ایدئولوژی‌های توتالیتر در اینجا شامل گونهٔ استالینی و فاشیستی آن می‌شود. این گروه از این مفهوم برای پیشبرد عقایدشان استفاده کردند. اما بعد از آن از کلمه «لمپنیسم» در معنای گسترده‌تری استفاده شد.

امروزه وقتی دربارهٔ لمپنیسم صحبت می‌کنیم، منظورمان افراد فاقد هرگونه اخلاق مدنی هستند؛ یعنی کسانی که از قواعد شهروندی پیروی نمی‌کنند و حقوق فردی و مدنیت برایشان مهم نیست. هم در شرق و هم در غرب با چنین پدیده‌ای روبه‌رو

---

۱. روزنامهٔ **همشهری** (خردنامه)، ۲۱ مرداد ۱۳۸۳.

هستیم. معتقدم که یکی از وظایف اصلی روشنفکری، مبارزهٔ با لمپنیسم است.

در جامعهٔ ما هم لمپنیسم، علاوه بر این‌که به خشونت فیزیکی دست می‌زند، خشونت فکری نیز ایجاد می‌کند؛ مثل دروغ‌گویی که نکتهٔ مهمی است. درصورتی که روشنفکری مبارزه برای حقیقت است، البته نه حقیقت مطلق ایدئولوژیک، بلکه حقیقتی اخلاقی. شما برای افقی که در ذهن دارید، که همان افق حقیقت است، فکر و مبارزه می‌کنید. لمپنیسم می‌خواهد این افق را از بین ببرد و از طریق دروغ، ریا و جنجال، خشونت ایجاد می‌کند و درواقع می‌خواهد به شما اجازه ندهد قدرت تفکیک بین مسائل را داشته باشید. من فکر می‌کنم که روشنفکر، بنا به تعریف، فردی است که باید قدرت تفکیک میان درست و غلط در مسائل مختلف را داشته باشد.

می‌دانیم که واژهٔ intellectual در زبان‌های اروپایی از زبان لاتین وارد شده که در آن فعل intellegere به‌معنای «تفکیک‌کردن» است که برمی‌گردد به همان ریشهٔ یونانی critic. برای همین است که من، با بازگشت به این ریشه‌ها، همیشه اصرار دارم که روشنفکر کسی است که هم بین مسائل تفکیک می‌کند و هم بحران‌ساز است؛ بحران‌ساز به این معنا که می‌تواند در مفاهیم و هنجارهای اجتماعی و حتی تاریخی بحران بسازد و آنها را مورد سؤال قرار دهد و ضمناً راه‌حل جدیدی نیز ارائه بکند.

ـ نکته‌ای که احساس می‌شود به لحاظ روانی در این مسئله وجود دارد، این است که بحث روشنفکری با یک زمینهٔ فعالیت اجتماعی معنی‌دار می‌شود؛ یعنی ممکن است کسی فیزیکدان یا فیلسوف باشد و در فیزیک و فلسفه، انقلابی صورت داده باشد، اما به‌عنوان روشنفکر مطرح نباشد؛ مثلاً میشل فوکو را با آیر مقایسه کنیم. آیر کار مهمی در زمینهٔ فلسفه تحلیلی انجام می‌دهد، ولی این نام میشل فوکو است که به‌عنوان روشنفکر مطرح است یا مثلاً سارتر. کار آیر در فلسفهٔ تحلیل زبانی هیچ اتفاقی در عرصه‌های انتقادی ایجاد نمی‌کند.

ـ این به تاریخچهٔ روشنفکری برمی‌گردد. اول اینکه به‌نظر من روشنفکری عنصری است که وابسته به دورهٔ مدرن است. چیزی که باید روشن شود این است که ما باید بین ادیب، عالم، عارف و روشنفکر تفاوت قائل شویم. آنها، هریک، در سطوح بالایی کار می‌کنند، اما روشنفکر نیستند. البته شاید جواب‌های بهتری به

مسائل انسانی و جهانی داشته باشند که روشنفکرها نداشته باشد.

با مفهوم «روشنفکری» از قرن نوزده در روسیه با کلمهٔ intelligentsia و در اوایل قرن بیستم در فرانسه با قضیه «دریفوس» آشنا می‌شویم. زولا، آناتول فرانس و دیگران در روزنامه از دریفوس، که متهم به جاسوسی برای آلمان شده بود، دفاع کردند و از آنجا بود که عده‌ای از نویسندگان وارد صحنهٔ سیاسی اجتماع شدند. از آن به‌بعد بود که ما با کلمهٔ «روشنفکری» آشنا شدیم و این تأثیر زیادی بر سایر کشورها و از جمله کشور ما گذاشت. ما هروقت دربارهٔ روشنفکری صحبت می‌کنیم، منظورمان کسانی هستند که در جریان‌های اجتماعی دخیل‌اند.

به‌نظر من چیزی که، فراسوی کار آکادمیک صرف، از کسی یک روشنفکر می‌سازد، «آگاهی نسبت به خود» است و نیز نقش انتقادی که در جامعه ایفا می‌کند و سعی می‌کند وجدان بیدار جامعه باشد. ممکن است برای یک مورخ تاریخ فلسفه پرداختن به مسائل اجتماعی جالب نباشد، ولی روشنفکران اصولاً به این‌گونه مسائل می‌پردازند. شما ژان پل سارتر را مثال زدید. تفاوتی که بین سارتر و یک مورخ فلسفه، که همان‌موقع در سوربون تدریس می‌کرد و با اینکه کارش را بسیار خوب انجام می‌داد، این بود که نقش اجتماعی‌اش را درست ایفا نمی‌کرد و مسائل سیاسی، اجتماعی حتی در سطح جهانی برایش مهم نبود.

روشنفکرانی مانند ادوارد سعید، چامسکی، فوکو و سارتر هستند که در صحنهٔ بین‌المللی حضور دارند. به‌تعبیر بنده این افراد در «شکل‌گیری روح جهانی» شرکت مستقیم دارند. اگر سعید کسی بود که فقط نقد ادبی کرده بود، هیچ‌وقت آن‌قدر اهمیت پیدا نمی‌کرد که بعد از نوشتن کتاب *شرق‌شناسی* یا به راه‌انداختن بحث‌هایی دربارهٔ فلسطین و مسائل بین‌المللی. بنابراین روشنفکر به نظر من عامل اصلی عقل انتقادی است. عقل انتقادی عقلی است که حتی خودِ مدرنیزه را زیر سؤال می‌برد؛ یعنی همان جهان‌بینی را که خودش مولود آن است.

ـ زمینهٔ روشنفکری در چه فضایی تحقق پیدا می‌کند؟ شما در صحبت‌های اخیرتان دموکراسی را یکی از راهکارهای روشنفکری کنونی می‌دانید، از طرف دیگر یکی از شرایط روشنفکری را آگاهی از خویشتن خویش می‌دانید، شما همچنین براساس تعریف

خودتان از لمپنیسم، گفتید که روشنفکری به دنبال حقیقت‌بودن است. آیا این نبود شناخت از خود باعث نشده که پروژهٔ روشنفکری در کشور ما به‌شکل درستی تحقق پیدا نکند؟ می‌خواستم رویکرد بحث این سؤال باشد که روشنفکری اصیل در ایران آیا همان روشنفکری است که از متون فرهنگی اصیل خودش به‌خوبی آگاه است و این آگاهی چقدر فضای ذهنی او را متأثر می‌سازد؟

ــ من پرسش شما را به‌گونه‌ای دیگر طرح می‌کنم: آیا روشنفکری ایرانی باید از هویت ایرانی‌اش آگاه باشد یا این‌که الزاماً باید از شئون خاصی آگاهی داشته باشد.

ــ منظورم متونی بود که در تبیین هویتش تأثیر دارد.

ــ بله، اما اینکه چه کسی تعیین می‌کند که چه متونی در تعیین هویتش تأثیر دارد امری کاملاً نسبی است؛ چون ممکن است در هر دوره از تاریخ‌مان بگوییم مجموعه‌ای از متونمان تبیین‌کننده است. تمدن ایرانی از سه لایهٔ تشکیل شده است که این لایه‌ها هستی‌شناختی و ضمناً انسان‌شناختی هم هستند که شامل ماقبل اسلام، اسلام و دورهٔ مدرن است که از صدو پنجاه سال پیش شروع شده است. هر ایرانی در هرجای دنیا این سه لایه را با خود حمل می‌کند و روشنفکر ایرانی باید از این سه لایه کاملاً آگاه باشد.

پرسشی که باید برای روشنفکر ایرانی مطرح باشد، این است که ایرانی‌بودن در جهان امروز یعنی چه؟ آیا ایرانی‌بودن یعنی فقط قورمه‌سبزی خوردن یا حافظ خواندن یا فقط به ایران ماقبل اسلام علاقه‌داشتن یا داشتن یک نوع احساس عجیب ناسیونالیستی به این مرز و بوم است؟ من فکر می‌کنم که ایرانی‌بودن یعنی همهٔ اینهابودن به اضافهٔ طرح این پرسش که ایرانی‌بودن، به‌عنوان روح قومی، چگونه می‌تواند با روح جهانی هم‌آهنگ و همگام باشد؛ یعنی اینکه ما به‌عنوان ایرانی چگونه می‌توانیم به‌دنیای امروز بیفزاییم و دنیای امروز تا چه حد می‌تواند به ایرانی بودنِ ما کمک کند و آن را وسعت بدهد. بنابراین، روشنفکر کسی است که باید هم از هویت قومی خودش دفاع کند و هم از هویت جهانی که در آن قرار دارد آگاه باشد. شما نمی‌توانید بگویید من می‌توانم به فرانسه، آلمانی یا انگلیسی بنویسم یا

بخوانم، اما به زبان فارسی نمی‌توانم و ادعای روشنفکر ایرانی‌بودن هم کنید.

روشنفکر کسی است که بتواند با مردم خودش گفت‌وگو داشته باشد. گرفتاری بزرگ لمپنیسم این است که نه هویت قومی خودش را خوب می‌شناسد و نه هویت جهانی را، و نمی‌تواند بین این دو ارتباط برقرار کند.

ـ با توجه به اینکه جامعهٔ ما در حال گذر است، یکی از خصوصیات چنین جوامعی، آشفتگی مفاهیم و هویت‌ها است. یکی از کارهایی که روشنفکری برای اینکه هویت خود را بشناسد ـ آن هم هویت در این دوران غبارآلودگی فرهنگ ـ این است که با همان دید انتقادی به بازدید هویت خودش بپردازد؛ یعنی روشنفکر باید با سنت خودش هم گفت‌وگو کند تا هویت خودش آشکار شود. اگر کسی این دید انتقادی را به سنت خودش نداشته باشد ـ چنان که زیاد هم می‌بینیم ـ هویت ایرانی‌اش مغشوش است.

ـ موافقم، اما مفهوم «میراث» از مفهوم «سنت» مهم‌تر است. روشنفکر امروزی در ایران باید روشنفکر میراثی باشد؛ روشنفکری که مفهوم میراث، چه میراث خودی و چه میراث جهانی، را درک کند و بداند که دارد با چه میراثی کار می‌کند و بر مبنای چه میراثی این جهان‌بینی را شکل می‌دهد.

سنت، هنجارها و معیارهایی است که در یک مقطع تاریخی به‌وجود می‌آید و در مقطع دیگر از بین می‌رود، ولی میراث، معیارها و هنجارهای پایداری است که قوم و هویتش را شکل می‌دهد؛ مثلاً نوروز جزء میراث ایرانی محسوب می‌شود. ما می‌توانیم میراث‌های آیینی و همچنین میراث زبانی پایدار داشته باشیم. درست است که ممکن است تحولی در زبان پیش بیاید، ولی زبان فارسی تبدیل به زبان عربی و ترکی نمی‌شود. ممکن است کسانی مثل آقای آشوری کلماتی مثل «گفتمان» را بسازند که بیست سال پیش در زبان فارسی نبود، ولی باز ما داریم به زبان فارسی صحبت می‌کنیم. آیین‌های ما آیین‌هایی هستند که از ما یک ایرانی می‌سازند که شامل آیین‌های دینی و عرفی ما می‌شود. تفاوتی است بین ما با مثلاً ایتالیایی‌ها و پرتغالی‌ها. آنها اقوامی اروپایی با آیین‌های دین مسیح هستند که آن آیین‌ها در اینجا معنایی ندارد؛ یا به‌عبارت دیگر کالبد معنایی ندارد. میراث به جامعه‌ای مثل جامعه

ایران کالبد معنایی می‌دهد و روشنفکری ما باید بر روی این کالبد معنایی کار کند.

تفاوت لمپن با روشنفکر همین است. لمپن یک آدم بی‌هویت است. از لمپن‌ها امروز، یک نیرو و فردا نیروی دیگری استفاده می‌کند، درحالی‌که از روشنفکر، ادیب، عالم و یا یک روحانی نمی‌توان چنین استفاده‌هایی کرد. اینجاست که پاسخ به سؤال شما دربارهٔ دموکراسی هم نهفته است. کار روشنفکر ایرانی چون با کالبد معنایی در ارتباط است (که آن را از میراث و البته بیشتر از سنت می‌گیرد) به‌نوعی به تمرین دموکراسی هم منجر می‌شود؛ این تمرین دموکراسی به مراتب مهم‌تر از ایجاد دموکراسی است. از نظر من روشنفکری یک تجربه است، دموکراسی هم یک تجربه است و این دو در هم ادغام می‌شوند. شما وقتی از روشنفکری به‌عنوان اندیشه‌ای انتقادی، استفاده از عقل در حوزهٔ عمومی و یا به‌عنوان بحران‌ساز و نقاد نام می‌برید، باید توجه کنید که روشنفکر این کار را در جهت تمرین دموکراسی انجام می‌دهد. ایجاد نهادهای سیاسی دموکراتیک یک چیز است و تمرین و تجربه دموکراسی به‌عنوان یک شهروند چیز دیگر. من فکر می‌کنم روشنفکر در درجهٔ اول یک شهروند است و من به او می‌گویم: روشنفکرِ شهروند. روشنفکرِ شهروند کسی است که تمرین دموکراسی می‌کند و با آگاهی سعی در گسترش تجربهٔ دموکراسی در میان افراد جامعه‌اش می‌کند.

ـ با این توصیفی که کردید، اگر قبول کنید که روشنفکر کسی است که با رویهٔ انتقادی به سراغ هنجارهای مرسوم می‌رود، در این صورت تعبیر «روشنفکر دینی»، یک تعبیر متناقض نیست؟ چرا که روشنفکر دینی نمی‌خواهد میراث‌ها را حفظ کند بلکه می‌خواهد سنت‌ها را نگاهبانی کند؟ روشنفکر دینی در تعریف شما از روشنفکری چه جایگاهی دارد؟

ـ من موضع مشخصی در این زمینه دارم. به‌طور مشخص در این تعبیر تناقض می‌بینم. این تناقض مربوط به تعهد روشنفکری و تعهد دینی است. روشنفکری برای خود تعهد خاصی دارد، این تعهد همان داشتن رویهٔ انتقادی و در جست‌وجوی حقیقت بودن است. این مخالفت من با روشنفکری دینی دلیل این نیست که ما می‌خواهیم اینها را از صحنهٔ اجتماع حذف کنیم. کسانی که امروز دربارهٔ روشنفکری دینی بحث می‌کنند به نظر من «اصلاح‌طلبان دینی» هستند. این افراد می‌توانند

بگویند ما نوگرایان دینی هستیم؛ یعنی در همان چارچوب دینی خودمان می‌خواهیم نوگرایی بکنیم و اصلاحاتی انجام بدهیم. کار اینها دقیقاً شبیه کار لوتر است. در تاریخ اندیشه کسی لوتر را به‌عنوان روشنفکر محسوب نمی‌کند. شما به‌عنوان روشنفکر نمی‌توانید آن رویهٔ انتقادی را تا هرجا که ممکن است پیش ببرید؛ چون هرچه به افق حقیقت نزدیک‌تر شوید از شما دورتر می‌شود و این موجب می‌شود که شما کارتان را همیشه ادامه بدهید؛ چرا که شما به آن حقیقت دست پیدا نمی‌کنید تا بتوانید روی آن انگشت بگذارید، ولی آدم دیندار از حقیقتی حرکت می‌کند، وگرنه به چه چیز ایمان خواهد داشت؟ انسان که نمی‌تواند به نسبیت ایمان داشته باشد. ایمان همیشه به یک حقیقت مطلق است. روشنفکر در کار روشنفکری درپی هیچ حقیقت مطلقی نیست، درحالی‌که جست‌وجوی حقیقت، بنا به تعریف، سیال و پویا است. هر مرحله از تحقیق و تفحص روشنفکر، مقدمهٔ مرحلهٔ بعدی است و مرحلهٔ نهایی وجود ندارد.

ـ شما ضمن صحبت‌هایتان گفتید که از وظایف روشنفکر شناخت میراث است که سیال نیست و باقی می‌ماند.

ـ نه، گفتم که میراث، معیارهایی است برای روح قومی یا جهانی که شما به‌عنوان روشنفکر به آنها استناد می‌کنید. اینها که خودشان روشنفکری را ایجاد نمی‌کنند. شما بر مبنای میراث است که می‌توانید خلاق باشید؛ مثلاً اگر می‌خواهید در زمینهٔ نقاشی یا موسیقی یا سینما خلاقیت داشته باشید، باید به میراث گذشته خودتان برگردید که این میراث هم قومی است و هم جهانی. اگر موسیقیدان هستید باید بتهوون و باخ را بشناسید، اما بتهوون و باخ موجب نمی‌شوند که خلاقیت شما از بین برود، چراکه شما از آن‌ها تقلید نمی‌کنید. روشنفکری یک خلاقیت سیال و پویا است و شما مدام جلوتر می‌روید، درصورتی که دینداری چنین نیست. شما به‌عنوان دیندار فقط در قالب دین می‌توانید خلاقیت و نوآوری داشته باشید. بنابراین من نمی‌دانم چگونه ممکن است روشنفکری و دینداری را با هم همراه کرد، بدون اینکه همدیگر را در جایی نفی کنند؟ من از فلسفه مثال می‌زنم: هگل کسی است که می‌خواهد دین را در نظام فلسفی خودش منحل کند. در مقابل، کیرگگور یا

پاسکال را داریم. کیرگگوُر برای نقد هگل و برای اینکه رابطهٔ بین فردیت و ایمان را درک کند، هگل را زیر سؤال می‌برد، ولی هیچ‌یک از این دو نفر، هردوی اینها را با هم ندارند.

ـ اگر عنصر اصلی روشنفکری را به‌کاربردن عقل عرفی بدانیم، درواقع روشنفکری می‌خواهد عقل انتقادی را به حوزهٔ عمومی انتقال بدهد. در این صورت یک روشنفکر دینی هم می‌تواند این کار را بکند؛ یعنی عنصر انتقادی عقل را در عناصر فکری‌اش، که آنها را از دین گرفته است، اعمال کند.

ـ دیندار می‌تواند این کار را بکند، نه روشنفکر دینی. مثالی که من همیشه می‌آورم مثال دو فیلسوف روشنفکر فرانسوی است، یکی در دین یهود و دیگری پروتستان. پل ریکور و لویناس فیلسوف و از روشنفکران دیندار هستند و به خدا ایمان دارند، ولی هر دو تأکید می‌کنند که وقتی کار فلسفی می‌کنیم ایمانمان را دخالت نمی‌دهیم، این دو مثلاً وقتی از عدالت اجتماعی صحبت می‌کنند، ربطی به حوزهٔ روشنفکری دینی ندارند. کارل یاسپرس را با سارتر مقایسه کنید: سارتر ملحد است و یاسپرس اگزیستانسیالیست مسیحی، اما وقتی آثار یاسپرس را می‌خوانید اصلاً متوجه نمی‌شوید که وی مسیحی است.

ـ او فیلسوف است و وقتی کار فلسفی می‌کند باید به معیارهای فلسفه معتقد باشد. روشنفکر می‌خواهد با عقل انتقادی کار کند، ولی فیلسوف لزوماً با عقل انتقادی سروکار ندارد، اما روشنفکر دینی می‌خواهد عقل انتقادی را به‌کار بگیرد.

ـ ولی علیه خودش نه؛ چون نمی‌تواند این کار را بکند.

ـ نه، اینکه نمی‌کند، یک نکته است و اینکه می‌تواند بکند نکتهٔ دیگر است. می‌خواهم بدانم اگر ما در همین دین، عقل انتقادی را به‌کار ببریم چه می‌شود؟ ایمان هم که استاتیک نیست، دینامیک است. همان‌طور که شما در مقولهٔ روشنفکری می‌گویید روشنفکر سیر می‌کند، ما هم در ایمان سیر می‌کنیم و در آن نمی‌ایستیم. ویلیام آلستون هم در این مسئله خیلی بحث دارد. در این حالت، روشنفکر دینی، عقل انتقادی را در

حوزهٔ دین به‌کار می‌برد، اگر نگوییم دین، حداقل در حوزهٔ معتقداتش آن را به‌کار می‌برد.

ـ بله، من این را قبول دارم، ولی فکر می‌کنم که محدود است؛ یعنی چهرهٔ روشنفکری دینی همان چهرهٔ پدیدارشناختی است که هگل در «پدیدارشناسی روح» از آن به‌عنوان «آگاهی شوربخت» یاد می‌کند. آگاهی شوربخت چهره‌ای است که دچار تضاد است؛ هم می‌خواهد به الوهیت بپیوندد و از طرف دیگر چون خودش متناهی است؛ نمی‌تواند به نامتناهی بپیوندد. این دقیقاً همان اتفاقی است که در صحنهٔ اجتماع برای روشنفکر دینی می‌افتد. روشنفکر دینی می‌تواند از اندیشهٔ انتقادی استفاده کند، ولی نمی‌تواند از این اندیشه علیه خودش استفاده کند؛ چون در آن صورت دیگر روشنفکر دینی نیست؛ می‌شود روشنفکر سکولار. این، خطر بزرگی است که این گروه از دینداران را تهدید می‌کند.

ـ اگر سکولار بشود مهم نیست، چون ما الان با نتیجه کار نداریم. بله، ممکن است که ملحد، رادیکال یا متعصب شود. اصلاً در پروژهٔ روشنفکری نتیجه مهم نیست، سیر و سلوک به سوی حقیقت مهم است. روشنفکر دینی هم مثل روشنفکر عرفی می‌گوید من با عقل انتقادی به سراغ دین می‌روم تا ببینیم به چه نتیجه‌ای می‌رسم. نکتهٔ دیگر اینکه همهٔ ادیان، عقل را یکی از پایه‌های خودشان قرار می‌دهند. ما حتی به شکل سنتی هم چون عقل، خدا، پیغمبر و دین را می‌پذیرد، آن را می‌پذیریم؛ یعنی ما از عقل شروع می‌کنیم. باید به همین عقل هم با رویهٔ انتقادی نگاه کرد.

ـ بحث من این است که تفاوت روشنفکر عرفی با روشنفکر دینی این است که برای روشنفکر عرفی از قبل، این سؤال مهم و فلسفی که «چرا چیزی هست و جز آن نیست؟» پاسخی ندارد، در صورتی که روشنفکر دینی چون دینی است از قبل به این سؤال جواب می‌دهد؛ چون در غیر از این حالت دیگر دیندار نیست. یا باید این صفت «دینی» را حذف کرد و یا در محدودهٔ جواب از پیش تعیین‌شده حرکت کرد. پرسش‌هایی که در روشنفکری عرفی مهم هستند، پرسش اول کانت است؛ یعنی: «چه می‌دانم و چه کار می‌توانم انجام بدهم؟» پرسش سومی که دین به آن پاسخ

می‌دهد (من به چه چیزی می‌توانم امید داشته باشم) مطرح نیست؛ چراکه مسئلهٔ دین مسئلهٔ آخرت و زندگی بعد از مرگ است، مسئلهٔ دین فقط اخلاق اجتماعی نیست، مسئله‌ای که دین مطرح می‌کند این است که قدرت متافیزیکی به شما می‌دهد که بتوانید مرگ را تحمل کنید و بدانید که عدالت خداوندی هست. روشنفکری عرفی، پاسخی برای پرسش‌هایی از این قبیل ندارد و در حقیقت در سیر روشنفکری است که ممکن است این سؤال پاسخ‌های مختلفی پیدا کند، ولی قطعاً هیچ‌وقت پاسخش پاسخ دینی نیست، بلکه پاسخ‌هایی اجتماعی و فلسفی است که هیچ‌وقت نمی‌خواهد به مسئلهٔ آخرت بپردازد.

این تضاد نه‌فقط در روشنفکر دینی، بلکه در هر پروژه‌ای که خود را دینی می‌داند وجود دارد؛ مثلاً یکی از مسائلی که روشنفکری دینی از پاسخ به آن امتناع می‌کند، مسئلهٔ فلسفهٔ سیاسی آن است. وقتی از آنها می‌پرسید که فلسفهٔ سیاسی‌تان چیست و چه نهادهای سیاسی را می‌خواهید از دل روشنفکری دینی درآورید؟ جوابی ندارند. دینداران در دموکراسی به‌عنوان شهروند، مثل بقیهٔ مردم جامعه، در تمرین دموکراسی شرکت می‌کنند، ولی اگر دینی باشد، چگونه ممکن است فرم‌هایی را که ما از دموکراسی در دنیای امروز می‌شناسیم حفظ کند، مگر اینکه یک قالب جدیدی باشد که ما تا به‌حال نشناخته‌ایم. ضمناً این سؤال هم مطرح است که روشنفکری دینی تا چه حد می‌تواند دینداری خودش را مورد سؤال قرار دهد؟ آیا این قدرت و این شجاعت را دارد که تمام دینداری خودش را مورد سؤال قرار دهد؟

ـ اگر این جرأت را داشته باشد، شما آن را به‌عنوان روشنفکر دینی می‌پذیرید؛ یعنی اگر این جرأت و جسارت را داشته باشد که به همان چیزی که عقل انتقادی به آن می‌رسد وفادار بماند و نسبت به وظیفهٔ اخلاقی روشنفکری متعهد باشد، شما می‌پذیرید ک آن تناقض روشنفکری دینی حل می‌شود؟

ـ تناقض حل نمی‌شود، بلکه خود روشنفکری دینی از بین می‌رود و تبدیل می‌شود به روشنفکری عرفی؛ چون عملاً جوهر خود را مورد سؤال قرار داده است. من فکر می‌کنم جوهر آن بر اساس یک تناقض قرار گرفته است. در حل تناقض دو حالت خواهیم داشت: یا اینکه دینداربودن چیره شود، و یا اینکه روشنفکری بر

دینداری پیروز شود؛ بنابراین زمانی که اقدام به حل تناقض شد، شما یا در مورد دینداری صرف صحبت می‌کنید یا روشنفکری صرف و دیگر مخلوطی از این دو نخواهد بود.

من فکر می‌کنم وقتی ما در ایران از روشنفکری دینی صحبت می‌کنیم، به‌دلیل سیاسی و به‌خاطر پایگاه‌هایی است که افراد مدعی روشنفکری دینی دارند؛ یعنی باز هم به جای اینکه میراثی فکر کنند، سنتی می‌اندیشند، و فکر می‌کنند اگر سنن خود را مورد سؤال قرار بدهند، موجودیت خود را زیر سؤال برده‌اند و دیگر حرفی برای گفتن نخواهند داشت.

ـ شما تعریفی از روشنفکر ارائه دادید که براساس آن، روشنفکر بر هویت خود تأکید می‌کند و می‌خواهد این هویت را در قالبی جهانی قرار بدهد. روشنفکر دینی هم می‌تواند این کار را بکند. او هویت و نیز عنصر غالب ایرانی‌بودنش را در مسلمانی می‌داند. او در این تجربه جهانی نمی‌خواهد در دین رفرم کند، بلکه می‌خواهد مسلمانی خود را در شکل جهانی نیز معنی‌دار و شریک کند؛ بنابراین ناچار است که آن عقل انتقادی را به کار بگیرد.

ـ حرفتان درست نیست. من در این باره به یک مثال بارز اشاره می‌کنم: دکتر سیدحسین نصر. ایشان خودشان را روشنفکر دینی نمی‌دانند و شدیداً با روشنفکران دینی ما مخالف است. همان‌طور که می‌دانید او سنت‌گرا است، ولی جهانی هم هست و می‌خواهد اسلام شیعه را در سطح جهانی پرورش و گسترش بدهد و اتفاقاً در مقایسه با بسیاری از روشنفکران دینی این مملکت، تأثیر بیشتری دارد و با اشخاص مختلفی چون دالایی لاما و نمایندگان بسیاری از ادیان دیگر دیالوگ مستقیم دارد؛ بنابراین می‌توان روشنفکر دینی نبود و این کارها را انجام داد.

ـ من می‌خواستم یک رویکرد هرمنوتیکی به متن مسلمانی داشته باشم. اگر بخواهیم قرائت کنونی از آن داشته باشیم و آن را به‌عنوان یک پدیدار ببینیم و بعد برای این پدیدار جهانی، این راه پیش بگیریم، این می‌شود روشنفکری دینی.

ـ نه الزاماً. مگر شما در ادیان دیگر این کار را می‌کنید؟ خیلی از نمایندگان

روحانی و معنوی ادیان خود را روشنفکر نمی‌دانند، ولی به‌مراتب وضعیت بهتری دارند و این ادیان را در دنیای امروز معرفی می‌کنند؛ مثل دالایی لاما. شما کتاب‌های دالایی لاما را در خیلی از فرودگاه‌های دنیا می‌بینید، ولی کتاب‌های روشنفکران دینی ما را نمی‌بینید. چرا؟ برای اینکه او در کارش موفق‌تر است. لزومی ندارد که حتماً برای گسترش دینتان روشنفکر دینی باشید. اتفاقاً به‌نظر من روشنفکر دینی به‌دلیل تناقضی که دارد کارش محدودتر می‌شود؛ چون اگر بخواهد در موضوع دین کار کند، دیالوگش بیشتر با روشنفکران و گروه آکادمیک خواهد بود، نه با نمایندگان دین‌های دیگر. چون او می‌خواهد، به قول شما، آن کار عقلانی را بکند، باعث می‌شود که در کارش تضاد پیش آید و نمی‌داند که آیا نمایندهٔ دینی این هویت دینی است یا نیست و نیز نمی‌داند که تا کجا می‌تواند این نمایندگی را ادامه دهد.

ـ به تناقض در رفتار روشنفکر دینی اشاره کردید که نمی‌داند متعلق به ملک یا ملکوت. این پرسش در فلسفهٔ شرق و مثلاً برای ارسطو هم مطرح بوده است. در عالم اسلام و در فلسفهٔ اسلامی هم به‌صورت «ربط حادث به قدیم»، به‌عنوان بزرگ‌ترین مسئله، مطرح است. کسی مثل میرداماد یا ملاصدرا برای حل این مسئله، «حدوث دهری» و نظریه «حرکت جوهری» را پیشنهاد می‌کند. می‌خواهم بگویم که این مسئله، مسئلهٔ فلسفهٔ ما هم هست حالا اگر نگوییم فرهنگ. اگر این مشکل الان به‌شکل مسئله (problem) است، آیا می‌توان این problem را به سطح paradox تحویل برد؟ یعنی می‌توان گفت الان فلسفهٔ اسلامی یا فلسفهٔ ارسطو این مسئله را دارد، پس دچار پارادوکس است؟

ـ بله، ولی چرا به جای اینکه این پارادوکس‌ها را حل بکنیم، آن را به چهرهٔ شهروندان ایرانی پرتاب می‌کنیم؟ مسئلهٔ من این است. مسئلهٔ روشنفکری دینی بیشتر ملک است تا ملکوت؛ چون تمام دعواهایش در صحنهٔ سیاسی و اجتماعی در جریان است و دنبال ملکوت نیست. اگر دنبال ملکوت بود، با آن مثال‌هایی که شما زدید، باید بیشتر عارف می‌شدند و به‌دنبال عرفان می‌رفتند. ولی شما می‌بینید که تمام نوشته‌ها و مقالاتشان حاکی از این است که می‌خواهند در صحنهٔ عرفی دعوا کنند. روشنفکر عرفی مسئله‌اش روشن است و آن مسئلهٔ ملک است. روشنفکر دینی

به خودش هیچ‌وقت اجازه نمی‌دهد که بیاید و بگوید که مسئلهٔ من عرف است. اگر چنین اجازه‌ای بدهد، در آن صورت، به‌نظر من، تغییر ماهوی به‌وجود آمده است. به‌نظر من، گفتمان روشنفکر دینی از یک طرف ملکی و از طرف دیگر ملکوتی است و این همان تناقض است.

ــ یعنی نمی‌تواند این‌ها را سازگار[1] بکند؟

ــ نمی‌تواند، و شهروندان ایرانی را در این وسط در یک وضعیت عدم توازن و بی‌تعادلی گذاشته است. در این حالت شما نمی‌دانید بالاخره متعلق به ملک هستید یا ملکوت. همین‌جاست که من می‌گویم این روشنفکران از جواب‌دادن به اینکه فلسفهٔ سیاسی‌تان چیست باز می‌مانند. آیا فلسفهٔ سیاسی این‌ها ملکی است یا ملکوتی؟ نهادهایی که می‌خواهند درست کنند، پارلمانی است یا ملکوتی؟

ــ من این سؤال را به فلسفه تحویل بردم و خواستم بگویم که هیچ‌کس نگفته است که فلسفهٔ اسلامی دچار پارادوکس است و هیچ‌وقت هم ملاصدرا خودکشی نکرد، و هیچ‌وقت نگفت که من نتوانستم این مسئله را حل کنم و Depress شدم و خودکشی کردم. فیلسوفان مسلمان با مسئله روبه‌رو می‌شوند و برای پاسخ‌گویی در تاریخ سیر می‌کنند. میرداماد به یک جواب می‌رسد و خود را قانع می‌کند و دیگران هم به پاسخ‌های دیگری می‌رسند، و این همان عنصر دینامیک که شما به آن اشاره کردید. آیا روشنفکری دینی هم می‌تواند این کار را بکند؟

ــ نمی‌تواند. دلیلش هم این است که ملاصدرا، با این که معاصر دکارت است، ولی در دنیای خودش سیر می‌کند و نه در دنیای مدرن و برای همین هم است که دچار Depression نمی‌شود؛ چون تکلیف ملاصدرا با خودش روشن است. اما ظهور روشنفکر دینی امروز، در بررسی صدسال گذشته، نتیجهٔ رویارویی ما با مدرنیته است. اینها گرفتاری و دغدغه‌های رویارویی با مدرنیت را با معیارهای مدرن وارد اندیشهٔ خودشان کرده‌اند و با بحران روبه‌رو شدند.

---

1. coherent

ــ نمی‌شود که این دغدغه‌ها را وارد نکرد. اگر بخواهند دینی باشند و در این دنیا زندگی کنند یا باید بروند در دامنهٔ کوه دماوند زندگی کنند و حتی مثلاً از برق استفاده نکنند و از آب نهر بنوشند. یا اگر در شهر زندگی می‌کنند، این دغدغه‌ها از اقتضائات شهر است.

ــ درست است که این رویارویی به‌صورت یک ضرورت تاریخی مطرح است، اما اینجا یک نکته هست: مجموعه‌ای از متفکران دینی را در ایران امروز داریم ــ باز هم سید حسین نصر را مثال می‌زنم ــ که ضدمدرن هستند و تکلیف‌شان با خودشان روشن است. این گروه برای اینکه فکر سنت‌گرایانه دینی خود را پیش ببرند، دستاوردهای مدرنیته را زیر سؤال می‌برند. کتاب‌های سیدحسین نصر بهترین مثال برای این مورد است.

از طرف دیگر شما با افرادی روبه‌رو هستید که در دوره‌های مختلف، به‌دلیل برخوردهایی که از نظر معرفتی با مدرنیت داشتند، می‌خواستند برخی از دستاوردهای مدرنیت را وارد دین خود بکنند و برمبنای آن به این هویت دینی‌شان شکل جدیدی بدهند، ولی ضمناً می‌خواهند هویت دینی خودشان را حفظ کنند. اینجا به‌نظر من پارادوکس‌هایی به‌وجود می‌آید که در افراد مختلف می‌بینید. مثلاً شریعتی نگاه تاریخی‌گری را از مارکسیسم گرفته و می‌خواهد آن را وارد اسلام شیعی بکند. این نگاه، اسلام شیعه را دچار بحران می‌کند. این کار مثل واردکردن یک جسم خارجی به بدن است که الزاماً با آن همخوانی ندارد.

روشنفکری دینی امروزی، همین وضعیت را دارد و مثلاً می‌خواهد فرهنگ ابطال‌پذیری را از یک فرهنگ معرفت‌شناسی بگیرد، ولی خودش را ابطال‌پذیر نمی‌داند. این نمی‌شود که شما ابطال‌پذیری را به‌عنوان یک متدولوژی اخذ کنید، ولی خودتان را در آن هویت باقی بمانید. طبیعتاً اگر ابطال‌پذیری به‌عنوان یک متدولوژی علمی مطرح است، خود روشنفکری دینی هم می‌تواند ابطال‌پذیر باشد.

ــ پس روشنفکری سکولار هم می‌تواند ابطال‌پذیر باشد.

ــ بله، روشنفکری سکولار هم ابطال‌پذیر است، ولی در فرآیند ابطال‌پذیری؛ نه خود روشنفکری، بلکه نگرش آن مورد سؤال قرار می‌گیرد؛ مثلاً اگر ما نگرش سیاسی

فلان روشنفکر را قبول نداشته باشیم، باعث نمی‌شود که روند روشنفکری زیر سؤال ببریم، ولی روشنفکری دینی دارای تضادی در جوهر خود است. این تضاد این سؤال را پیش می‌آورد که بگوییم آیا ما در روشنفکری هستیم یا در دینداری؟ نتیجه این تضاد چیست؟ اما نتیجهٔ روشنفکری عرفی، که مورد سؤال قرار گرفته باز هم روشنفکری است. اگر فیلسوف، دیگری را مورد سؤال قرار دهد، نتیجهٔ این سؤال در عالم فلسفه واقع است. در مورد روشنفکران هم همین‌طور است، این افراد با سؤال‌کردن، از روشنفکری خارج نشده‌اند.

ـ من نمی‌خواهم کلمهٔ روشنفکری را به‌کار ببرم، اما ما در مقایسه، بین سیدحسین نصر و سید جمال‌الدین اسدآبادی می‌بینیم که سیدحسین نصر یک traditionalist (سنت‌گرا) است، اما اسدآبادی رویکرد لیبرال دارد. در حوزهٔ دین‌ورزان اتفاقی افتاده است که می‌بینیم شباهت‌هایی با روشنفکری سکولار و تفاوت‌هایی هم با سنت‌گرایان دارد. ما این را تحویل می‌بریم به روشنفکر دینی و می‌توانیم بگوییم که روشنفکر دینی از روش روشنفکر عرفی استفاده می‌کند.

ـ کسی از سید جمال‌الدین به‌عنوان روشنفکر نام نمی‌برد.

ـ اقبال را نام می‌بریم که حداقل سیستم داشت. می‌خواهم بگوییم اگرچه فرضاً روشنفکر دینی پارادوکسیکال است، ولی بالاخره این مفهوم اتفاق افتاده است.

ـ مثل بسیاری چیزهای دیگر که در جامعه ما اتفاق افتاده است. روشنفکری دینی هم، در مثال، مشکل همان شترمرغی را دارد که به او می‌گویند: تو شتری؟ می‌گوید: نه مرغم. می‌پرسند: مرغی؟ می‌گوید: نه شترم. روشنفکری دینی هم به‌نظر من این گرفتاری را دارد و گرنه در بودن آن که بحثی نیست. ما خیلی چیزهای دیگر نظیر این را هم داریم.

ـ من می‌خواستم بگویم اگر هرمنوتیکی به قضیه نگاه کنیم، روشی هم که روشنفکری دینی با آن کار می‌کند، همین‌طور است.

ـ قبلاً هم گفتم خیلی‌ها به اشتباه فکر می‌کنند وقتی افرادی مثل من می‌گویند که

روشنفکری دینی دچار تناقض درونی است، منظور این است که شما باید از صحنهٔ اجتماعی ایران حذف بشوید، مسئله اصلاً این‌گونه مطرح نیست. این مسئله را ما در سطح فکری و فلسفی مطرح می‌کنیم، نه در سطح سیاسی-اجتماعی. من به این بودن احترام می‌گذارم.

ـ امروزه خیلی‌ها با پست‌مدرنیسم مخالف‌اند و از نظر عقلی هم می‌توان به آن اشکال‌های فراوان گرفت. ولی هست و بسیاری هم برایش توجیهات عقلانی می‌آورند.

ـ همین‌طور است، ولی پست‌مدرنیسم به‌مراتب تکلیفش با خودش روشن‌تر است تا روشنفکری دینی. قبلاً هم گفتم پست‌مدرنیسم با اینکه دستاوردهای مدرنیته را مورد سؤال قرار می‌دهد، ولی خودش در کالبد معنایی مدرنیت شکل می‌گیرد. ولی روشنفکری دینی دارای دو کالبد معنایی گوناگون است که در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند: یکی کالبد مدرن بر مبنای فلسفهٔ مدرن و اندیشهٔ انتقادی و یک کالبد دینی-معنوی.

ـ فرآیند اینها به دین مدرن می‌انجامد. مگر ما نمی‌توانیم چنین چیزی داشته باشیم. ما در افغانستان با سیستم طالبانی که کاملاً fondamental است روبه‌رو هستیم اما مثلاً مالزی کاملاً مدرن است.

ـ تکنولوژی مالزی آن را مدرن کرده است، نه دینش.

ـ منظورم اشاره به کشور خاص نبود. می‌خواهم بگویم از نظر عقلانی امکان دارد یا نه؟ به سؤال دیگری می‌پردازیم: من در این‌جا هرگاه از روشنفکری دینی گفتم آن را به سوی فلسفه و کلام بردم که نسبت آن با حوزهٔ رسمی شریعت و فقه کاملاً معلوم است. این‌طور فهمیدم که شما هم وقتی می‌گویید روشنفکری دینی یک تعبیر متناقض‌نما است، منظورتان از دین وجه رسمی آن است. آیا نمی‌توانیم معنای روشنفکری و دین را قدری تنزل بدهیم و در نقطه‌ای اینها را با هم سازگار کنیم؛ یعنی مثلاً بگوییم که روشنفکری، که جست‌وجوگر حقیقت است و با رویهٔ انتقادی با هنجارها روبه‌رو می‌شود، موضوع شناخت و نقطهٔ حرکتش، حوزهٔ خاصی از دین است مثلاً فلسفه. در اینجا دیگر بحث ملکوت نیست تا تناقض آن با ملک پیش آید.

ــ در این صورت روشنفکر به مورخ فلسفه، ادیب، روحانی یا عارف تبدیل می‌شود؛ یعنی پایگاه‌های استراتژیک اجتماعی مشخص دارد. پس چه اصراری دارد که اسم خود را روشنفکر بگذارد؟ مگر ملاصدرا، میرداماد و سهروردی خود را روشنفکر می‌نامیدند؟ اینها تکلیفشان با خودشان روشن بود.

چیزی که به آن توجه نمی‌شود این است که روشنفکری دینی ما بخشی از تاریخ صدساله روشنفکری ما است که خودش نتیجهٔ رویارویی با دنیای مدرن است؛ یعنی به همان صورت که آدم‌هایی مثل طالبوف، آخوندزاده، فروغی و تقی‌زاده را به‌وجود آورد، از سوی دیگر آدم‌هایی مثل سروش و شریعتی هم به‌وجود آورده است. پس من فکر می‌کنم که روشنفکری دینی را در قالب تاریخ روشنفکری ایران بسنجیم و نه در فلسفه و کلام اسلامی که تکلیفش با خودش روشن است. اتفاقاً حرفی که فلسفه و کلام اسلامی می‌زند خیلی روشن است و نمی‌خواهد پای خودش را آن‌سوتر بگذارد. نتیجهٔ امروزی فلسفه و کلام اسلامی سیدحسین نصر است. البته زمانی علامه طباطبایی بود و می‌بینیم آقای نصر چه‌قدر از طباطبایی صحبت می‌کند.

اما روشنفکری دینی نمی‌خواهد خودش را جزء این تاریخ بداند و خود را تفکیک می‌کند. این تفکیک‌کردن برای من مسئله است. برای چه می‌خواهد خود را تفکیک کند و چرا نمی‌خواهد با بحران‌ها و چالش‌های این تاریخچه پیش برود؟ به‌نظر من اینها راه‌حل‌هایی موهوم هستند.

مثلاً ایدهٔ دموکراسی دینی از راه‌حل‌هایی است که از فکر دینداری درآمده است نه از فکر روشنفکری. اگر اینها بیایند و بگویند که ما فلسفهٔ سیاسی‌مان این است و نتیجهٔ آن، این‌گونه نهادهای اجتماعی است و ما این انتظارات را از شهروندان داریم، و نیز بگویند که تا چه حد خودمان (روشنفکران دینی) را مورد سؤال قرار می‌دهیم و تا چه حد روشنفکری سکولار را، در این صورت من می‌فهمم، ولی هیچ‌کس هیچ‌وقت این حرف‌ها را نمی‌زند و دائماً سر این مرز حرکت می‌کنند.

ــ *یعنی حرکت در یک موقعیت بحرانی.*

ــ بله دقیقاً. البته چیزی که شما می‌گویید درست است و چنین روشنفکران دینی‌ای وجود دارند، و چون وجود دارند ما مجبوریم که با آنها وارد گفت‌وگو و

بحث بشویم، ولی الزاماً نباید حرفشان را قبول کنیم. افرادی مثل من اصرار دارند که شما روشنفکران دینی لطفاً به‌جای اینکه به ما حمله کنید به پرسش‌های ما پاسخ بدهید، نگویید که ما آزادی‌خواه هستیم (اگرچه ما قبول می‌کنیم)، بلکه بگویید نتیجهٔ این آزادی‌خواهی و دموکرات‌بودن شما، چه نهادهای سیاسی و اجتماعی و چه نوع شهروندی برای ایرانیان است و شما تا چه حد می‌توانید آن سه لایهٔ ایرانی بودن را کنار هم قرار بدهید؟ بگویید که ایرانی بودن در جهان امروز برای شما چه معنایی دارد؟

اگر ما جواب این پرسش‌ها را می‌دهیم شما هم جوابی بدهید؟ شما چگونه خودتان را ایرانی می‌دانید؟ آیا می‌توانید با تمام جامعهٔ ایران وارد دیالوگ بشوید، یا اینکه فکر می‌کنید باید یک نوع گفت‌وگو با تمام جامعهٔ ایران انجام شود؟ تمام پرسش‌های من این است و چیز بیشتری نمی‌خواهم.

ـ شما وقتی از روشنفکری دینی سخن می‌گویید، روشنفکر را یک آدم سکولار و عرفی فرض می‌گیرید، و دین را هم به وجه خاصی از آن محدود می‌کنید (دین ایدئولوژیک). درحالی‌که این پیش‌فرض‌ها درست نیست. من از جواب شما به این سؤال قانع نشدم. اما از سخن اخیرتان نتیجه می‌گیرم که با این اوصاف، تمام زمینه‌های تاریخی‌ـاجتماعی به کمک شما می‌آیند؛ چون من فکر می‌کنم این گریز آقای دکتر نصر از اینکه روشنفکر دینی خوانده شود ناشی از این است که می‌بینند در ایران بیشتر به جنبهٔ ایدئولوژیکی دین توجه می‌شود و این به‌عنوان روشنفکری دینی محسوب می‌شود.

ـ حرف دکتر نصر خیلی روشن است؛ مثلاً مخالفت دکتر نصر با دکتر شریعتی خیلی روشن بود. دکتر نصر یک آدم سنت‌گرا است و قالب کارش مشخص است که همان فلسفه و کلام اسلامی و مسئلهٔ pre new school است که خودش را یکی از نمایندگان مهمش می‌داند و واقعاً هم هست. ایشان برای من نقل می‌کردند که یک بار برای شنیدن یک سخنرانی به حسینیهٔ ارشاد دعوت شدند و در آنجا شنیدند که امام حسین(ع) را با چه‌گوارا مقایسه می‌کنند. این مقایسه اصلاً برای دکتر نصر قابل قبول نیست، ولی در آن زمان ممکن است کسی دیگر این را بشنود و لذت هم ببرد و بپذیرد. من حق را به دکتر نصر می‌دهم؛ چراکه نتیجهٔ دکتر نصر چیزی است که شما می‌توانید با آن وارد گفت‌وگو شوید و برای شما یک زمین حاصل‌خیز است، حتی

اگر با آن مخالف باشید. ولی کسی که این معادله را به‌صورت عاطفی، احساسی و چریکی طرح می‌کند، این آدم زمین حاصل‌خیزی برای ایران نیست؛ چون اصلاً نمی‌تواند فکر کند که این دو فرهنگ، که در شخصیت، تاریخچه و حتی در انقلاب مختلف‌اند، چگونه به هم بند زده می‌شوند.

ما بحث را از لمپنیسم شروع کردیم و بگذارید که به همین‌جا هم ختم کنیم: آیا یکی از وظایف و تعهدات اخلاقی روشنفکری این است که این توهمات و بدفهمی را، که حاصل لمپنیسم فرهنگی است، کاهش دهد؟!

به‌نظر من وظیفهٔ روشنفکری در ایران در درجهٔ اول روشنگری است. یکی از ایرادهایی که من به روشنفکری دینی دارم این است که بیشتر مردم را دچار توهم می‌کند؛ چراکه دقیقاً به پرسش‌هایی که ما مطرح کردیم جواب نمی‌دهد که: مرز شما با روشنفکری عرفی در کجاست؟ پروژهٔ اجتماعی و سیاسی‌تان چیست؟ شما آدم‌های اصلاح‌طلب و مبارزی هستید، اما از این اصلاح‌طلبی و مبارزبودن می‌خواهید به چه نتیجه‌ای برسید؟ آینده‌ای که برای ایران ترسیم کردید چیست که ما هم به‌عنوان شهروند ایرانی در آن شرکت کنیم؟ ما، به‌عنوان شهروند ایرانی، این حق را داریم که بدانیم آینده‌ای که روشنفکری دینی برای ایران متصور است چیست؟

من جواب این پرسش‌ها را نمی‌دانم، آیا شما می‌دانید؟

ـ اگر بخواهیم از لحاظ سیاسی تطبیقی انجام بدهیم، باید بگوییم که شما، با این رویکردی که دارید، با محافظه‌کاران راحت‌تر می‌توانید گفت‌وگو کنید تا با اصلاح‌طلبان؛ چراکه تکلیف آنها مشخص است و می‌گویند که ما سنت‌گرا هستیم.

ـ بله، چنان که در مورد آقای دکتر نصر گفتم.

ـ آقای دکتر نصر به محافظه‌کاران خیلی نزدیک‌تر هستند تا اصلاح‌طلبان.

ـ همین‌طور است. دلایل شکست اصلاح‌طلبان در ایران از نظر فکری ـ اگر از دلایل سیاسی صرف‌نظر کنیم ـ این است که موضع آنها در روشنفکری روشن نیست. حرف‌های اصلاح‌طلبان، مانند جامعهٔ مدنی و امثال آن، مقدمات و مؤخراتی دارد. آنها نه مقدمات و نه مؤخرات را به‌طور روشن به ما نمی‌گویند؛ پس تکلیف ما این وسط چیست؟

بخش پنجم

ساختار و حرکت در نظام فلسفی هگل

نگاهی به فلسفهٔ سیاسی کانت[1]

گوته به شوپنهاور می‌گفت که «هربار یک صفحه از آثار کانت را می‌خواند درست مثل این است که وارد اتاقی نورانی شده است.» شاید از این نظر بتوان با کاسیرر هم‌رأی و هم‌صدا شد و گفت که کانت به معنای واقعی کلمه اندیشمند عصر روشنگری و روشنایی است و در قالب این روشنایی است که او به کاوش در پایه و اساس هستی انسان می‌پردازد. برای کانت عقلِ روشنگر مبنای اصلی تفکر فلسفی است که شیوهٔ بودن ما در جهان و تجربه آن را تعیین می‌کند. از نظر کانت آزادی و پیشرفت در قلمرو کنشِ این عقل روشنگر و نقاد وجود دارد. همان‌طور که می‌دانید کانت در پاسخ به این پرسش بنیادی که: «چگونه می‌توانم از آزادی خودم شناخت داشته باشم؟» می‌گوید: فقط از طریق قانون اخلاقی است که سوژه می‌تواند به آزادی خود دست یابد. در قانون اخلاق است که سوژه آزادی خود را تجربه می‌کند. اخلاق از دیدگاه کانت، نظام درونی‌شدهٔ اجبارها و ضرورت‌ها نیست، بلکه تجربهٔ درونی و عقلانی مطلقی است که در سوژه به منزلهٔ قانون اخلاقی تجلی می‌یابد. بدین‌گونه وظیفهٔ اخلاقی نه‌تنها آزادی انسان را از بین نمی‌برد بلکه آن را شکل می‌دهد و محکم

---

۱. روزنامهٔ **همشهری**، ۲ اردیبهشت ۱۳۸۳.

می‌کند. پس آزادی و قانون در تضاد با یکدیگر نیستند و دستیابی به اخلاق به معنای فهم این موضوع است که آزادی تنها قانون مطلقی است که عقل من از آن پیروی می‌کند. ولی اخلاق واقعی در احترام به سوژه به ارادهٔ کلی آزاد خلاصه می‌شود و این احترام در رابطهٔ سوژه با دیگری تأثیرگذار است. به گفتهٔ کانت تنها عقل اخلاقی این قابلیت را دارد که غایت زندگی بشری و غایت زندگی‌های فردی و شخصی را با یکدیگر همسان و همخوان کند. عقل اخلاقی سوژه را با ایدهٔ استعلایی «قلمرو غایت‌ها» آشنا می‌کند که غایت اخلاقی و نهایی همهٔ انسان‌هاست. بدین‌گونه، افراد به اتفاق هم در طبیعت و در مقام «بشریت» این غایت اخلاقی را پیش می‌برند. یعنی به عبارتی سرنوشت جمعی نوع بشر را نمی‌توان به زندگی هر فرد تقلیل داد. بنابراین ایدهٔ عقلانی درضمن اینکه غایتی اخلاقی است، هدفی اجتماعی نیز هست و شاید به همین دلیل کانت از «خیر اجتماعی» صحبت می‌کند (eines gemeinschaflichen Guts).

در جهان آرمانی کانت که قلمرو غایت‌هاست، تعقل اخلاقی در قالب هنجاری حقوقی به جامعهٔ انسانی شکل می‌دهد. بنابراین قلمرو غایت‌ها، جامعه‌ای از افراد است که در آن هر فردی با رجوع به عقل خویش از قانون اخلاقی پیروی می‌کند. ولی از نظر کانت وجود و بقای جامعه‌ای اخلاقی مستلزم ایجاد یک دولت سیاسی عادلانه است. یعنی به گفتهٔ کانت زندگی اخلاقی خارج از ساختار جامعهٔ مدنی امکان‌پذیر نیست. به همین دلیل افراد می‌بایستی به کمک دولت و نهاد سیاسی از وضع طبیعی اخلاقی خود دربیایند. یعنی که رفتارهای ضداخلاقی و ضداجتماعی خود را پشت سر بگذارند، یعنی آن چیزی که کانت آن را «شر رادیکال در سرشت بشری» می‌نامد. بدین منظور، جامعه باید به ترویج و تبلیغ فضایل اخلاقی بپردازد و جامعه اخلاقی باید جهانشمول و جهان‌وطن باشد. زیرا باید در چارچوب مفهوم «بشریت» و فراسوی مرزهای مدنی و ملی عمل کند و کانت این رویداد را به صورت ضرورتی اخلاقی وحتی پیشرفتی عقلانی می‌بیند. کانت با ایدهٔ پیشرفت بیولوژیکی مخالف است. برای او مسئلهٔ **پیشرفت** در قالب اخلاق قابل طرح است. پیشرفت بشری پیشرفتی اخلاقی است. پیشرفت اخلاقی به منزلهٔ ایدهٔ محض، پیشرفت ما را به ایدهٔ ساختار حقوقی کاملی می‌رساند که کانت بحث آن را در رسالهٔ ***ایدهٔ تاریخ کلی از دیدگاه جهان وطنی*** طرح می‌کند. کانت در این متن نُه تز مختلف را مطرح می‌کند.

شش تز اول دربارهٔ پیشرفت عینی بشر است و سه تز آخر ویژگی اتوپیایی دارند. به‌عبارت دیگر، سرانجام اندیشهٔ پیشرفت از دیدگاه کانت فقط در قالب شکلی اوتوپیایی امکان‌پذیر است. در این مقاله، یکی از مسائلی که کانت به آن می‌پردازد مبحثی است که از ماندویل[1] به ارث می‌برد و در این مطلب خلاصه می‌شود که محرک اصلی پیشرفت شر و بدی است و نه نیکی و خوبی. چگونه می‌توان زمان‌مندی دیگری را در قالب فلسفهٔ استعلایی در برابر زمان‌مندی تعین‌گرا مطرح کرد؟ برای کانت این زمان‌بندی در قالب نومن قرار می‌گیرد، یعنی در چارچوب آن چیزی که او آن را duratio noumenon می‌نامد. کانت آزادی را به منزلهٔ ایده‌ای نومنی در برابر زمان‌مندی تعین‌گرا مطرح می‌کند. اگر ایدهٔ پیشرفت هم قابل طرح باشد، از نظر کانت فقط به صورت زمان‌مندی نومنی امکان‌پذیر است یعنی نه به‌عنوان **شناخت** بلکه به منزلهٔ **اندیشه**. در حقیقت پیشرفت به منزلهٔ زمان‌مندی نومنی یعنی **پیشرفت اندیشه‌شده**. از این جهت کانت پیشرفت را در قالب احترام به قوانین عقل مطرح می‌کند. این پیشرفت به صورت ضرورتی اخلاقی افراد بشر را در قالب‌هایی جهان‌وطنی به هم نزدیک می‌کند. این ضرورت و پیشرفت اخلاقی فرد را به خودمختاری و خودآیینی می‌رساند که از اصول عقلانی که خودش به خودش در غیر این صورت او درگیر دیگر آیینی و دیگرسالاری می‌شود که در آن صورت آزادی خود را از دست می‌دهد. بنابراین همان‌طور که می‌بینیم فلسفهٔ سیاسی، فلسفهٔ اخلاق و فلسفهٔ تاریخ کانت در یکدیگر ادغام می‌شوند. برای فهم یکی باید به دیگری پرداخت.

فلسفهٔ تاریخ برای شکل‌گیری غایی فلسفهٔ اخلاق ضروری است چون انسان‌ها می‌بایستی که بتوانند معنایی برای جایگاه خود در تاریخ پیداکنند. اگر تاریخ بی‌معنا باشد، دیگر پیشرفت اخلاقی هیچ معنایی ندارد و غایت اخلاقی تبدیل به توهم و ناامیدی می‌شود. این نگاه کانتی به تاریخ که اساساً نگاهی خوش‌بینانه است، برمبنای این ایده قرار گرفته که پیشرفت اخلاقی بشریت امکان‌پذیر است و «قلمرو غایت‌ها» تحقق‌پذیر می‌باشد. در اینجا می‌توان دید که کانت تا چه حد به آرمان

1. Mandeville

روشنگری که پیشرفت در تاریخ است نزدیک است. برای کانت تاریخ بشر روندی غایت‌گراست، هرچند که کانت آن را به‌عنوان ایده‌ای استعلایی درنظر می‌گیرد. یعنی اینکه ایدهٔ غایت‌گرای تاریخ از تجربهٔ انسان‌ها نشأت نمی‌گیرد، برای اینکه به قول کانت «هیچ امری درتجربه با ایده همسان نیست.» ولی این ایدهٔ غایت‌گرای تاریخ به منزلهٔ راهنمایی برای اندیشهٔ اخلاقی سوژه است. دقیقاً مثل **دست نامرئی** که آدام اسمیت در نظریهٔ اقتصاد لیبرالی خود از آن صحبت به میان می‌آورد.

کانت در رسالهٔ ***انسان‌شناسی*** خود اضافه می‌کند که «پیشرفت هیچ‌گاه به‌طور کامل به عقب بازنمی‌گردد»، پس آگاهی اخلاقی و توسعهٔ فرهنگی ما را به جامعهٔ مدنی سوق می‌دهد یعنی به قول کانت انسان برای زندگی در اجتماع ساخته شده است. ولی کانت مثل روسو و ارسطو معتقد نیست که رفتن به سوی جامعه را می‌توان به‌طور طبیعی توضیح داد چون از دیدگاه کانت انسان‌ها به همان اندازه که اجتماعی هستند و تمایل و گرایش را دارند که در کنار یکدیگر زندگی کنند، به همان اندازه نیز رفتاری ضداجتماعی دارند. یعنی به گفتهٔ کانت انسان‌ها سه نوع استعداد و قابلیت و کشش دارند:

۱. قابلیت و کشش به سوی حیوان بودن؛
۲. قابلیت و کشش به سوی انسان بودن؛
۳. قابلیت و کشش به سوی داشتن شخصیت اخلاقی.

ولی قابلیت و کشش طبیعی انسان‌ها به سوی شر و بدی زیاد است و این موجب می‌شود که انسان درعین‌حال که موجودی اجتماعی است، ضداجتماعی باشد. ضداجتماعی بودن انسان به این دلیل است که هر فردی می‌خواهد از دیگران پیشی گیرد و بر دیگران تسلط داشته باشد. در چنین صورتی آن فرد ضداجتماعی از قلمرو غایت‌ها خارج می‌شود، چون غایت‌های اخلاقی خود را تحت تأثیر و تسلط امیال شخصی خود قرار می‌دهد و از دیگران به‌عنوان ابزار و وسائلی برای رسیدن به اهداف خود استفاده می‌کند.

همان‌طور که قبلاً گفتیم، کانت با تأثیرپذیری از ماندویل معتقد است که پیشرفت بشری در جهت ایجاد دولت سیاسی بر مبنای فراست نبوده، بلکه بیشتر در ارتباط با انگیزه‌های خودخواهانه انسانی بوده است: مثل عشق به پول و مالکیت، عشق به

قدرت و جاه‌طلبی؛ انگیزه‌هایی که موجب ایجاد خشونت شده و همه را به سمت پذیرش کالبد سیاسی قدرت کشانده است. پس می‌بینیم که کانت از جهتی به هابز نزدیک‌تر است تا به روسو. او مثل روسو معتقد نیست که وضع طبیعی بهشتی معصومانه است. برای روسو انسان بنا به طبیعت و سرشتش چوب راستی است که جامعه او را کج و نادرست می‌کند. درحالی‌که از دیدگاه کانت انسان بنا به تعریف و سرشت خود چوب کجی است که جامعهٔ اخلاقی می‌بایستی او را از نادرستی و کجی دربیاورد و اصلاح کند. کانت این تصویر **چوب کجی** را از لوتر می‌گیرد. لوتر معتقد است که انسان خودخواه است و چون خودخواه است بنابراین همچون چوبی است که برای رسیدن به خودش کج می‌شود. یعنی Versus in sui amorem، رفتن به سوی خود و عشق به خود موجب Curvus in se کجی می‌شود. پرسشی که کانت می‌کند این است که چگونه می‌توان از این چوب کج انسانی راست و درست بیرون داد؟ پاسخ کانت این است که می‌بایستی به ساختاری مدنی دست یافت، ساختاری که مبنای قوانین اخلاقی کلی و جهانشمول قرارگرفته باشد. چنین ساختار مدنی‌ای از تنش میان منافع خصوصی افراد می‌کاهد و موجب می‌شود که هر فردی در قالبی اخلاقی عمل کند و از انگیزه‌های شرورانه خود دور می‌شود. و می‌گوید حتی جمعیتی از شیاطین هم اگر به اندازهٔ کافی باهوش باشند و منافع غایی خود را درنظر بگیرند می‌دانند که بهترین راه‌حل برای دفاع از اهداف خود این است که وارد جامعهٔ مدنی بشوند و وحدتی مدنی با یکدیگر داشته باشند. ولی تفاوت کانت با هابز در این است که از نظر وی، اتحاد اجتماعی افراد برای خروج از وضع طبیعی و ایجاد جامعهٔ مدنی نمی‌تواند بر مبنای دلیل و برهانی احتیاطی و حسابگرانه باشد. آنچه که از نظر کانت موجب ایجاد قرارداد اجتماعی مدنی می‌شود ایدهٔ استعلایی عقل است که خود را به منزلهٔ ایدهٔ استعلایی آزادی به ما معرفی می‌کند. به همین دلیل کانت وجود دولت را بر مبنای قوانین اخلاقی توجیه و توصیف می‌کند و از این نظر او یک متفکر لیبرال است. اگر ساختار صوری دولت ضروری است به این دلیل است که قانون اخلاقی وجود آن را به‌منظور دستیابی به صلح مدنی به ما تجویز می‌کند. از آنجا که برای کانت آزادی بدون قانون برای دستیابی به جامعهٔ مدنی ممکن نیست بنابراین از نظر او دولت حق دارد که برای حفظ جامعهٔ مدنی، آزادی بی‌قانون افراد را

محدود کند و از آنها بخواهد که از قوانین مدنی و حقوقی پیروی کنند. بنابراین اتوریتهٔ سیاسی نه‌تنها خودمختاری فردی را محدود نمی‌کند، بلکه وجود آن برای تحکیم و استمرار آن ضروری و لازم می‌داند. چون موجب می‌شود که هرگونه دیگرسالاری و دیگرآیینی از بین برود، یعنی تمامی موانع را از پیش پای تمرین خودمختاری فردی برمی‌دارد. در اینجا می‌بینیم که لیبرال‌های قرن بیستمی چون آیزایا برلین که به مفهوم **آزادی منفی** می‌پردازند تا چه حد به ایدهٔ کانتی خودمختاری نزدیک هستند. از نظر کانت ساختار مدنی نتیجهٔ نوعی توازن و تعادل میان سه مفهوم آزادی، قانون و قدرت است.

به گفتهٔ او، آنجا که قدرت بدون آزادی و قانون وجود دارد ما در وضع طبیعی و بربریت قرار داریم، و آنجا که قانون و قدرت بدون آزادی وجود دارد ما با استبداد، روبه‌رو هستیم، درحالی‌که قانون و آزادی بدون قدرت ما را به هرج‌ومرج می‌رساند، بنابراین، برای دستیابی به ساختار مدنی، باید هر سهٔ آنها را در کنار همدیگر داشت. در چنین ساختاری ما به قرارداد اجتماعی اخلاقی و حقوقی می‌رسیم و وضع طبیعی را با تکیه بر عقلانیت پشت سر می‌گذاریم. این منشور اساسی مدنی بر پایهٔ اتحاد ارادهٔ فاعلان عقلانی قرار دارد. برای کانت بهترین شکل این ساختار مدنی جمهوری است و بهترین شکل بین‌المللی آن فدراسیون جمهوری‌ها. به گفتهٔ کانت: «هر جمهوری واقعی چیزی نیست جز نظام نمایندگی مردم.» در چنین مدلی نهادها می‌بایستی محتوایی عادلانه داشته باشند و هریک از شهروندان بتوانند به‌طور مساوی سیاست‌های دولت را ارزشیابی کنند. ولی کانت برخلاف لاک با حق انقلاب و شورش علیه حاکمیت دولت مخالف است. از نظر کانت عنصر انقلابی را نباید وارد امر عمومی کرد زیرا موجب انهدام امر عمومی می‌شود. به گفتهٔ او اگر حق شورش و انقلاب تبدیل به حکمی کلی و جهانشمول شود، تمام ساختار مدنی و حقوقی افراد به خطر می‌افتد. بنابراین کانت به پیروی از Pufendorf معتقد است که شهروندان باید با صبر و حوصله از دولت پیروی کنند و این تحمل آنان ثمربخش خواهد بود چون سرانجام سیاست در راستای حقیقت قرار می‌گیرد. پس می‌بینیم که کانت با دروغ‌گفتن در سیاست مخالف است و معتقد است که حقیقت همیشه در ساختار مدنی برندهٔ نهایی است، ولی هرگونه شورش علیه دولت را محکوم می‌کند.

البته کانت با مقاومت منفی در برابر شر و نافرمانی مدنی از قوانین غیراخلاقی موافق است، زیرا به اعتقاد او این قوانین غیراخلاقی مشروعیت دولت را هم مورد سؤال قرار می‌دهند. ولی انقلاب و شاه‌کشی برای او قابل قبول نیست. فراموش نکنیم که کانت **آموزهٔ حقوقی** Rechtslehre خود را در دوران انقلاب فرانسه و قتل لویی شانزدهم می‌نویسد. او معتقد است که شاه‌کشی موجب خودکشی[1] دولت می‌شود. این مدل کانتی دولت که آن را Rechststaat می‌نامد برای بسیاری از متفکران سیاسی قرن بیستم نمونهٔ برتری از حاکمیت سیاسی است. برای مثال روبرت نوزیک[2] خود را به این مدل نزدیک می‌داند و دفاع از دولت را حداقل بر مبنای دولت کانتی قرار می‌دهد با این تفاوت که حق آزادی در اندیشهٔ نوزیک فراسوی خودمختاری کانتی می‌رود. برای کانت نظام نهادها می‌بایستی بیشترین درجهٔ خودمختاری را به شهروندان بدهد. و شهروندی برای کانت فقط به صورت شهروندی فعال قابل قبول است. یعنی هر شهروندی به‌عنوان سوژهٔ اخلاقی و حقوقی، غایتی در خود است و دیگری را نیز می‌بایستی به‌عنوان غایت در خود درنظر بگیرد. چنین نظامی نظام نمایندگی است، ولی دموکراسی نیست. از نظر کانت سرانجام تمرین دموکراتیک قدرت، استبداد است، زیرا او معتقد است که در دموکراسی مردم تصمیم می‌گیرند ولی درواقع همهٔ مردم در این تصمیم‌گیری شرکت ندارند. کانت جمهوری را بر دموکراسی ارجح می‌داند، زیرا از نظر او نهادهای جمهوریت ضمانت صوری برای آزادی انسان‌ها فراهم می‌آورند درعین‌حال که برابری شهروندان را ایجاد می‌کنند.

پس برای کانت جمهوری یک ساختار نهادی است. اهمیت جمهوریت برای کانت در این است که قوهٔ مقننه را از قوهٔ مجریه جدا می‌کند، درحالی‌که از نظر او دموکراسی آنها را یکی می‌کند. از دیدگاه کانت همسانی قوهٔ مجریه و قوهٔ مقننه، راه را بر هرگونه کنش سیاسی می‌بندد. برای او شکل حکومت از حاکمیت مهم‌تر است، بهترین شکل حکومت، حکومت با میانجی یا نمایندگی است، هرچه تعداد کارمندان دولت کمتر باشد مکانیسم نمایندگی بهتر عمل می‌شود و ما به شکل جمهوری نزدیک‌تریم. پس از دیدگاه کانت نظام جمهوری نزدیک‌ترین شکل سیاسی

---

1. Selbstmord
2. Robert Nozick

به قلمرو غایت‌هاست که در آن اصل حق رعایت می‌شود. در نظام جمهوری هر کسی موظف است که در پیشبرد غایت عقل اخلاقی شرکت داشته باشد. به همین جهت می‌توان دید که شرکت در امر عمومی و عمومیت داشتن قوانین اصل مهمی برای کانت است. برای دستیابی به جامعه‌ای حقوقی می‌بایستی قوانین را در چارچوب گسترهٔ همگانی طرح کرد. کانت این اصل را **اصلِ استعلاییِ عمومیت** می‌نامد. از دیدگاه کانت قوانینی از نظر اخلاقی قابل قبول‌اند که شکلی عمومی و همگانی دارند؛ یعنی قابلیت این را دارند که به‌صورت همگانی و عمومی در جامعه ارائه شوند. به‌عبارت دیگر رفتار خصوصی شهروندان همیشه توسط اصل اخلاق عمومی محدود می‌شود. در این اصلِ استعلاییِ عمومیت است که اخلاق و سیاست با یکدیگر در آشتی قرار می‌گیرند و در چنین وضعیتی است که از نظر کانت سیاست در برابر اخلاق زانو به زمین می‌زند. زیرا کانت معتقد است که سیاست حقیقی بدون توجه به اخلاق حتی قادر نیست قدم کوچکی بردارد. ضرورت وجود اخلاق در سیاست مسئلهٔ داوری شهروندان را نیز مطرح می‌کند. برای کانت هرگونه مدل پدرسالارانه‌ای که سعادت انسان‌ها را از پیش تعریف کند غیرقابل قبول است، به قول کانت انسان‌ها بچه‌های خردسالی نیستند که احتیاج به قیم داشته باشند و قوهٔ تشخیص میان خوب و بد را نداشته باشند، به همین دلیل هر نهاد سیاسی‌ای که انسان‌ها را در وضعیت صغارت نگاه دارد غیرقابل قبول است. کانت در رسالهٔ **دین در حدود عقل** خود می‌نویسد: «من به‌هیچ‌وجه با این عبارت که، افراد هوشمند هم به‌کار می‌برند و می‌گویند برخی از مردم برای آزادی پختگی لازم ندارند، موافق نیستم، چون انسان هیچ‌گاه نمی‌تواند بدون قرارگرفتن در شرایط آزاد برای آزادی پختگی لازم را به‌دست بیاورد.» اگر به مقالهٔ «روشنگری چیست؟» کانت رجوع کنیم می‌بینیم که پختگی برای آزادی برای فیلسوفی چون کانت دو مرحله دارد که هر دو مکمل یکدیگرند:

۱. نخست خروج فرد از صغر خویش؛

۲. و سپس شجاعت استفاده از عقل در فضای عمومی.

به همین جهت می‌توان گفت که برای کانت سیاستی که روشنگر نباشد، سیاستی است خالی از هرگونه آزادی و اخلاق. بدین‌گونه سیاست نقد کانت نقد سیاسی او را

پی‌ریزی می‌کند. این نقد سیاسی، که کانت را در مرکز مدرنیتهٔ سیاسی قرار می‌دهد و او را به قول مارکس به منزلهٔ **فیلسوف انقلاب فرانسه** تعیین می‌کند. ولی سیاست نقد کانت که هم‌زبان فلسفهٔ انقلاب فرانسه است، در مخالفت با مفهوم انقلاب نیز می‌باشد. کانت فیلسوف مدرنیته و انقلاب فرانسه است ولی فیلسوف انقلاب نیست، زیرا به گفتهٔ او انقلاب سیاست را از هرگونه اخلاقی تهی می‌کند. برای کانت مهم این است که ما در زندگی عمومی خود، یعنی در چارچوب جامعهٔ مدنی چه رفتاری با دیگران داشته باشیم. این دیگران هم شهروندان جامعهٔ ما هستند و هم شهروندان جوامع دیگری که در صلح مداوم و مستمر با یکدیگر قرار می‌گیرند. آنجا که عقل اخلاقی در مقابل خشونت قرار می‌گیرد موضوع اصلی برای کانت ایجاد قراردادی است میان دولت‌هایی که به منزلهٔ شخصیت‌های اخلاقی هستند. آنجا که شهروند اخلاقی از قوانین خودمختار و کلی جمهوری پیروی می‌کند، سیاست‌مدار اخلاقی نیز می‌بایستی سیاست خود را در خدمت اخلاق قرار دهد. در جهانی چون جهان ما که سیاست در هر ساحتی از فعالیتش تحت خطر خشونت و نبود اخلاق قرار می‌گیرد، نقد کانتی از سیاست و یافتن مبنای اخلاقی برای آن، به مبارزهٔ روشنفکران برای حقیقت و علیه دروغ در قلمرو سیاست، کمک می‌کند. بدین‌گونه امروزه هرگونه پروژهٔ نقدِ سکولار از سیاست می‌تواند در جهت پیشبرد اخلاقی سیاست و تبیین سیاستی اصلاح‌طلب و خشونت‌پرهیز، از فلسفهٔ کانت تأثیر بپذیرد.

هگل و خودحرکتی مفهوم

بیش از ۱۷۰ سال از مرگ هگل می‌گذرد و اندیشهٔ فلسفی او کماکان فکر ما را به خود مشغول ساخته است. هیچ فیلسوفی در تاریخ فلسفهٔ غرب همچون هگل تا این حد موضوع بحث و گفت‌وگو قرار نگرفته است. هگل فیلسوفی است که نام او بر سر همهٔ زبان‌هاست، ولی عدهٔ کمی به خواندن آثار او علاقه نشان می‌دهند. شاید یکی از دلایل بدفهمی هگل، زبان فلسفی اوست که همچون راهی صعب‌العبور برای بسیاری از خوانندگان و مترجمان است. ولی برای دستیابی بر گنجینهٔ فکری هگل می‌بایستی از سد زبانی او عبور کرد و به هستهٔ اصلی فلسفه او رسید. مفاهیم در فلسفهٔ هگل نقش مهمی را ایفا می‌کنند، زیرا کلیدهایی هستند که یکایک درهای نظام فلسفی هگل را باز می‌کنند. ولی پرسش اصلی که در اینجا مطرح می‌شود این است که چرا باید هگل را خواند و چگونه می‌توان به معنای مفاهیم فلسفی او پی برد؟ این پرسش را با دو پرسش دیگر می‌توان تکمیل کرد. نخست اینکه اگر هگل فیلسوفی است که از نظر ذهنی و فکری معاصر ماست، امروزی‌بودن و کنونی‌بودن هگل چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ و سپس، فلسفهٔ هگل چه افق‌های تازه‌ای را در ذهن ما باز می‌کند؟ آیا با هگل اندیشیدن به‌معنای هگلی‌بودن است یا اینکه می‌توان «با هگل» و «در مورد هگل» اندیشید، ولی «برای هگل» نیاندیشید؟ شکی

نیست که برای پاسخ به این پرسش‌ها می‌بایستی قبل از هر چیز با ساختار و حرکت نظام فلسفی هگل آشنا شد و از ساده‌اندیشی و تعصب فکری در مورد فلسفهٔ او پرهیز کرد.

اگر قبول داشته باشیم که فلسفه کوششی در جهت طرح مسئلهٔ حقیقت است، پس می‌توان نتیجه گرفت که این کوشش مستلزم دو عامل است: اول، ایمان به قدرت ذهن و دوم، شجاعت گفتن حقیقت. موضوع صحبت ما اندیشه و آثار هگل است، ولی با طرح و فهم هگل فقط به حقیقت هگل نمی‌رسیم، بلکه به حقیقت فلسفه دست می‌یابیم. زیرا از دیدگاه هگل فلسفهٔ حقیقت در حقیقت فلسفه نهفته است و حقیقت فلسفه این است که به بهترین وجه اندیشهٔ زمان خود باشد. فلسفه‌ای که اندیشهٔ زمان خویش است، تفکری است که «به زمان خویش» و «با زمان خویش» می‌اندیشد، یعنی زمان خود را به درجهٔ خودآگاهی (selfst fewustsein) و خوداندیشی (selfst denken) می‌رساند. هگل در پیش‌گفتار ***اصول فلسفهٔ حق*** می‌نویسد: «هدف فلسفه فهم آن چیزی است که وجود دارد.» پس دستاورد فلسفی هگل برای جهان ما درک و فهم آینده نیست، بلکه قدرتی است که اندیشهٔ فلسفی در فهم زمان خود می‌یابد. اندیشیدن با هگل به ما می‌آموزد که چگونه فلسفی بیاندیشیم و چگونه به همان‌گونه که هگل جوهر زمان خود را به صورت اندیشه درآورد، ما نیز به پژوهش فلسفی در مورد زمان خود بپردازیم. به‌عبارت دیگر، چگونه فرزند زمان خویش باشیم و چگونه نگاهی را که به زمان خود داریم به درجه‌ای از اندیشهٔ فلسفی ارتقا دهیم.

از نظر هگل فلسفه مقوله‌ای عامیانه و مردم‌پسند نیست و توده‌ها قابلیت درک و فهم آن را ندارند. به همین جهت اندیشهٔ فلسفی می‌بایستی از نظر زبانی و مفهوم با نگرش روزمرهٔ مردم به واقعیت، تفاوتی اساسی داشته باشد. دنیای فلسفی دنیایی درونی‌شده است و همین بازتابِ ساده و مفهومی‌نشدهٔ واقعیت جهان نیست. به‌عبارت دیگر برای رسیدن به درجهٔ آگاهی فلسفی از واقعیت می‌بایستی از روند پدیدارشناختی آگاهی عبور کرد. بنابراین این آگاهی فردی است که خود را به درجهٔ آگاهی فلسفی می‌رساند و نه آگاهی فلسفی که به درجهٔ آگاهی روزمره تقلیل می‌یابد.

از دیدگاه هگل، زبان فقط در سطح «مفهوم» و نه «بازنمایی» به حقیقت خود

دست می‌یابد. به همین جهت، می‌توان گفت فلسفهٔ هگل اندیشهٔ مفهوم است و هگل نیز فیلسوف مفهوم است. برای هگل مفهوم فقط در قالب ساختاری خودش قابل فهم است، زیرا فقط در «مفهوم عینی» است که شکل و محتوا به یکدیگر می‌رسند. در اندیشهٔ هگل، مفهوم به آن چیزی اطلاق می‌شود که همیشه به‌صورت منطقی به آگاهی از خود دست می‌یابد. زمانی‌که هگل در نامه‌ای به تاریخ مه ۱۸۰۵ به وُس[1] می‌نویسد که «می‌خواهد به فلسفه بیاموزد که به زبان آلمانی سخن بگوید»، منظور او از این جمله این است که در جست‌وجوی زبانی فلسفی برای تجربهٔ آگاهی انسان است. به‌عبارت دیگر، او می‌خواهد زبان را از درجهٔ طبیعی و روزمره به درجهٔ فلسفی سوق دهد. هگل در پاراگراف ۲۰ ***دائرةالمعارف فلسفی*** می‌نویسد: «فلسفه چیزی نیست جز تغییر بازنمایی‌ها به اندیشه‌ها.» به همین دلیل، از نگاه هگل، فلسفه حرکتی منطقی و مفهومی است که در چارچوب عقل تاریخی جلوه می‌کند. پس می‌توان گفت که با هگل فلسفه همزمان تبدیل به شناخت ذهن از خود در تاریخ و شناخت تاریخ از خود در ذهن می‌شود. حقیقت فلسفی‌ای تاریخ حضور تاریخی فلسفه در قلمرو حقیقت است. به گفتهٔ هگل: «قلمرو حقیقت خانهٔ فلسفه است.» پس به این نتیجه می‌رسیم که مفهوم فقط یک امر ذهنی محض نیست، بلکه حرکت آگاهی به‌سوی شناخت است. بدین‌گونه، در فلسفهٔ هگل ساختار حقیقت چیزی نیست جز خودحرکتی مفهوم. به همین جهت هگل می‌گوید: «حقیقت مفهوم عنصر تشکیل‌دهندهٔ موجودیت آن است.» هگل حقیقت مفهوم را در روندِ حقیقی‌شدن آن به آزمایش می‌گذارد. این روندِ حقیقی‌شدن مفهوم یک روند معرفتی است که هگل آن را به‌عنوان تجربهٔ آموزشی آگاهی معرفی می‌کند.

آگاهی برای رسیدن به شناخت مطلق می‌بایستی راه فرهنگ را درپیش بگیرد. این فرهنگ چیزی نیست جز تجربهٔ آموزشی آگاهی از مفهوم آزادی در تاریخ. بنابراین حرکت اندیشهٔ فلسفی از درجهٔ نگاه روزمره به واقعیت تا درجه «نظام علم» یا فلسفه سفر تجربی و آموزشی آگاهی است برای دستیابی به حقیقت خود. در اینجا هگل برای توصیف این روند آموزشی و تجربی از کلمهٔ آلمانی Bildung استفاده می‌کند که

---

1. Voss

به معنای فرهنگ، آموزش و فراگیری است. Bildung یکی از مفاهیم کلیدی فلسفهٔ هگل است و گادامر در کتاب **حقیقت و روش** به این موضوع اشاره می‌کند که: «هگل بیش از هر اندیشمند دیگری فیلسوف Bildung است.» ولی هگل کلمهٔ Bildung را با تأثیرپذیری از دو همعصر خویش یعنی هِردِر[1] و گوته[2] به‌کار می‌برد. هِردِر در کتاب ***فلسفهٔ تاریخ دربارهٔ آموزش بشریت*** مفهوم Bildung را به سه معنا به‌کار می‌برد: به معنای فرآیند فردی، به‌عنوان تجربهٔ یک ملت و به منزلهٔ روند شکل‌گیری یک فرهنگ. هگل کلمه Bildung را به هر سهٔ این معانی استفاده می‌کند و زمانی‌که از تجربهٔ آموزشی-پدیدارشناختی آگاهی سخن می‌گوید، منظور او هم فرد، هم فرهنگ و هم اجتماع است. شاید به همین جهت **پدیدارشناسی ذهن** درعین‌حال که اثری فرهنگی است، یک رمان آموزشی[3] نیز هست. در رمان‌های آموزشی Bildung به معنای تجربهٔ فردی است یعنی نوعی درون‌نگری. **پدیدارشناسی ذهن** هگل رُمان آموزشی آگاهی است. از این رو، پویایی دیالکتیکی آگاهی در تاریخ به‌منزلهٔ تجربهٔ پدیدارشناختی آگاهی از تاریخ بشری است. **پدیدارشناسی ذهن** هگل داستان آموزش ذهن است. ذهن از طریق سفر فرهنگی و سیاسی خود در تاریخ به آگاهی خود دست می‌یابد. به‌عبارت دیگر از درجه‌ای غیرمتمدن[4] و آموزش‌نیافته به درجه‌ای مطلق از تمدن و آگاهی می‌رسد. پس می‌توان گفت که **پدیدارشناسی ذهن** خود اثری تمدنی است، زیرا بازتاب تجربیات پدیدارشناختی و تاریخی ذهنی است که به درجه‌ای از فرهنگ می‌رسد. این درجه از فرهنگ نتیجهٔ زندگی آموزشی ذهن در تاریخ است. به قول سارتر: «تو چیزی نیستی جز آنچه زندگی می‌کنی.»

از دیدگاه هگل تجربهٔ آموزشی آگاهی از مفهوم تاریخی آزادی دارای روند و حرکتی دیالکتیکی است که در چارچوب ساختاری نظام‌مند شکل می‌یابد. چرا نظام‌مند؟ زیرا آنجا که اندیشهٔ فلسفی به‌صورت نظام علم تجلی نمی‌یابد شناخت به درجهٔ فعلیت پدیدارشناختی و منطقی خود نمی‌رسد. بنابراین آنچه که فعلیت پدیدارشناختی شناخت را ممکن می‌سازد رویارویی انسان با جهان نیست، بلکه

---

1. Herder
2. Goethe
3. Bildungs roman
4. Ungebildet

رویارویی انسان با انسان در جهان است. این رویارویی است که تمامی محتوای دیالوژیک و دیالکتیک اندیشهٔ آگاهی بشری را شکل می‌دهد. پس فلسفه از دیدگاه هگل حرکت دیالکتیکی اندیشه در جهت فلسفه‌ای نظام‌مند است. به همین دلیل، برای هگل، فلسفه‌ای که نظام‌مند نیست، فلسفه نیست، بلکه اندیشه‌ای چهل‌تکه و مثله شده است. او در نامه‌ای به نی‌تامر[1] به تاریخ ۲۳ اکتبر ۱۸۱۲ می‌نویسد: «حساسیت به نظام (سیستم) من را به فکر مجسمهٔ خدایی می‌اندازد که قرار است هیچ شکلی نداشته باشد.» هگل در کتاب ***علم منطق*** نظام فلسفی خود را به دایره‌ای تشبیه می‌کند که در آن به گفتهٔ او: «اولین نقطه آخرین است و آخرین نقطه اولین است.» ولی ***علم منطق*** تنها بخشی از نظام فلسفی هگل نیست که شکلی دَورانی به‌خود می‌گیرد. هگل در چاپ اوّل ***دائرةالمعارف علوم فلسفی*** می‌نویسد که «کل نظام (که از منطق، فلسفهٔ طبیعت و فلسفهٔ ذهن تشکیل می‌شود) همچون دایره‌ای از دایره‌هاست و هریک از این دایره‌ها مرتبه و منزلگاه ضروری این کل هستند.» اینکه خوانندهٔ هگل از کجای این نظام فلسفی شروع کند امر مهمی نیست. می‌توان از ***علم منطق*** شروع کرد و به ***پدیدارشناسی ذهن*** رسید یا از ***دائرةالمعارف*** شروع کرد و به ***اصول فلسفهٔ حق*** رسید. مهم این است که همواره با روح نظام پیش برویم، زیرا فقط از این طریق است که فلسفه‌ای می‌تواند اندیشهٔ زمان خود باشد، یعنی که حرکت تجربهٔ بشری را در قالب مفهوم شکل دهد.

هگل در جست‌وجوی ایجاد اندیشه‌ای نظام‌مند از تجربیات انسان‌ها از جهان است و نه الزاماً بازنمایی جهان. به همین دلیل، هدف هگل در ***پدیدارشناسی ذهن*** بازگوکردن تجربه آگاهی از جهان نیست، بلکه اندیشیدن در مورد تجربهٔ بشری از تاریخ خود است. شاید به همین دلیل نظام هگلی را بتوان دایره‌ای باز و نه نظامی بسته تلقی کرد، زیرا روند دیالکتیکی شناخت به‌صورت فرآیندی خودتصحیح‌کننده عمل می‌کنند. هگل فیلسوفی همه‌منطق‌گرا[2] و همه‌خداگرا[3] نیست و فلسفهٔ او با فلسفهٔ اسپینوزا تفاوت‌های بسیاری دارد. از دیدگاه هگل همه‌خداگرایی اسپینوزا

---

1. Niethammer
2. Panlogist
3. Pantheist

برداشت غلطی از واقعیت جهان است، زیرا مطلق را به یک واقعیت تقلیل می‌دهد و آن ذات است. به همین جهت هگل در بخشی از **فلسفهٔ دین** خود می‌نویسد: «آنهایی که فکر می‌کنند فلسفهٔ نظری یک همه‌خداگرایی است اساساً چیزی در مورد تفاوت این دو نمی‌دانند.» پس هگل نه همه‌مطلق‌گراست و نه همه‌خداگرا، بلکه فیلسوفی است که می‌کوشد تا کل واقعیت تجربهٔ بشری را به صورت تجلی روح یا ذهن Geist در قالب اندیشه‌ای نظام‌مند تجزیه و تحلیل کند. زمانی‌که هگل در اندیشهٔ خود از (Geist) سخن می‌گوید و عنوان کتاب معروفش را *Phänomenologie des Geistes* می‌نامد، منظور او اشارهٔ همزمان به «روح» در معنای خداشناختی آن و به «ذهن» در معنای فلسفی آن است. برای هگل «ذهن» روحی است که به‌صورت فکر درآمده است یا بهتر است بگوییم فلسفهٔ دین است که به شکل «مفهوم» تجلی یافته است. جوهر روح یا ذهن آزادی است، آزادی مفهوم مرکزی نظام فلسفی هگل است. شاید به گونه‌ای بتوان گفت که هدف نظام هگلی چیزی نیست جز در قالب مفهوم قراردادن آزادی. هگل این ساحت آزادی را در همسانی میان «خود» و «دیگری» می‌بیند و در پاراگراف ۲۴ ***دائرةالمعارف علوم فلسفی*** می‌نویسد: «آزادی در جایی است که دیگری برای من چیزی جز من نباشد.» به‌عبارت دیگر، آزادی اتفاق میان «خود» و «کل» است، یعنی اتحاد میان «کلیت» و «فردیت.» پس همان‌طورکه می‌بینیم برای هگل آزادی در هریک از مراحل تجربهٔ آگاهی مطرح می‌شود، ولی آزادی واقعی تنها در چارچوب دانش مطلق به‌دست می‌آید که خود دربرگیرندهٔ تمامی این تجربه‌هاست. همچنین در فلسفهٔ هگل، آگاهی همزمان ضرورت و آزادی است. به‌عبارت دیگر، مفهوم آگاهی به صورت دیالکتیکی با مفهوم ضرورت در ارتباط است. این ضرورت در فلسفهٔ هگل هم ضرورتی تاریخی است و هم ضرورتی هستی‌شناختی. به همین جهت، فلسفهٔ تاریخ مبنایی هستی‌شناختی دارد و هستی‌شناسی در فرآیندی تاریخی شکل می‌گیرد. پس می‌توان گفت که برای هگل انکشاف دیالکتیکی ذهن در تاریخ ضرورتی هستی‌شناختی است و شاید بهتر است بگوییم ضرورتِ هستی‌شناسی است. بنابراین زمانی که در مورد دیالکتیک هگل صحبت به‌میان می‌آید، می‌بایستی به این مسئله توجه داشت که در برخی از آثار هگل (مثل **علم منطق**) ما با بُعد هستی‌شناختی آن روبه‌رو هستیم و در فصل‌هایی از

پدیدارشناسی ذهن (مثل فصل خدایگان و بنده) بُعد تاریخی آن مدنظر است.

ولی اگر قرار باشد دیالکتیک هگل را توصیف کنیم، چگونه می‌توانیم آن را معنی کنیم؟ این دقیقاً سؤالی است که گوته از هگل می‌کند و او در جواب می‌گوید: «دیالکتیک چیزی نیست جز روح تضادی که به‌صورت روش‌شناختی شکل گرفته است و اهمیت آن در قدرت تفکیک میان درست و نادرست است.»

اریک ویل، یکی از مفسران فرانسوی هگل بر این عقیده است که دیالکتیک هگل دیالکتیک مفاهیم است و نه دیالکتیک مواضع. شاید به این دلیل، هگل برخلاف ارسطو و کانت معتقد است که دیالکتیک بیانگر حرکتی است که بر اصل منفیت[1] قرار گرفته است و او هراکلتیوس را ابداع‌کنندهٔ دیالکتیک می‌داند. هگل برخلاف هایدگر، فیلسوف هستی نیست. او فیلسوف هستی در حرکت و هستی در گردش است، یعنی فیلسوف همسانی میان هستی و نیستی که او آن را شَوَند[2] می‌نامد. هگل با تأکید بر اصل حرکت در هستی خود را در سنت فلسفی هراکلیتوس قرار می‌دهد. ولی در اینجا می‌بایستی به این امر اشاره کرد که دیالکتیک در نظام فلسفی هگل به معنای مدرن کلمه به‌کار گرفته شده است و با معنای ارسطویی آن (یعنی هنر سؤال‌کردن، جدل و استنتاج[3]) تفاوت دارد. دیالکتیک هگل با دیالکتیکی که کانت در *نقد عقل محض* به آن اشاره می‌کند نیز تفاوت دارد. برای کانت دیالکتیک ضرورتاً ارتباطی با تضاد و منفیت ندارد و منفیت نزد او ضرورتاً دیالکتیکی نیست. همان‌طور که می‌دانیم از دیدگاه هگل منفیت دارای جوهری دیالکتیکی است. هگل کلمهٔ «دیالکتیک» را نخستین بار در کتاب *منطق ینا* استفاده می‌کند، کتابی که نقش مهمی در «بحران پدیدارشناختی» او ایفا می‌کند. این بحران موجب فاصله‌گرفتن او از نظریات فلسفی شلینگ و نوشتن *پدیدارشناسی ذهن* می‌شود.

سؤالی که هگل مطرح می‌کند این است که چگونه یک آگاهی متناهی در قالب ذهنیت متناهی قادر به طرح کردن مفهوم مطلق است؟ او در نامه‌ای به تاریخ ۱۸۱۹

---

1. negativity

2. becoming

3. dialegein

به هرمان هینریکس[1] می‌نویسد: «هر فلسفه‌ای کوششی است برای خودفهمی مطلق.» منظور هگل از «مطلق» سوژهٔ کلی است که قادر به فهم و درک کلیت جهان است. هگل این سوژهٔ کلی را «ایده» یا «مفهوم» (Begriff) می‌نامد. این فهم و درک کلیت جهان و رسیدن سوژه به مطلق در روندی دیالکتیکی صورت می‌گیرد. زیرا سیر نظری اندیشه برای هگل سیری دیالکتیکی است که مثبت را در منفی و منفی را در مثبت قرار می‌دهد. همچنین هر سیر دیالکتیکی خود فرآیند نظری است. بنابراین سیر اندیشه رفت‌وآمدی میان ساحت نظری و ساحت دیالکتیکی است. از این رو، دیالکتیک از نگرش هگل خودانکشاف‌یافتگی اندیشه است. روشی که هگل اختیار می‌کند، روش تجزیه و تحلیل فلسفی اندیشه است. ولی اهمیت فلسفهٔ هگل در اینجاست که این تجزیه و تحلیل توسط خود اندیشه صورت می‌گیرد. به همین دلیل نیز هگل در مورد روش فلسفی خود می‌گوید که: «تحقیق در مورد ذهنی است که جوهر آن آموزش‌دادن به خود است» و این دقیقاً معنایی است که هگل از علم منطق می‌فهمد، یعنی آموزشی که ذهن برای فکرکردن به خود می‌دهد. این آموزش دربرگیرندهٔ دو مفهوم فرهنگ (culture) و تعلیم‌یافتگی تاریخی و اجتماعی (Paideia) است. هگل این آموزش ذهن در تاریخ را خودسامان‌یافتگی عقل نیز می‌نامد، چون عقل جوهر واقعی خود را در روند تاریخی و پدیدارشناختی می‌یابد.

تجربهٔ آگاهی در تاریخ به معنای شناخت آگاهی از اشکال و واقعیت‌های گوناگون شناخت است. آنچه که در اینجا مهم است نه فاعل شناسنده است و نه امر شناخته‌شده، بلکه فرآیند شناخت است که در قالب سفری تاریخی، منطقی و ذهنی انجام می‌گیرد. ساختار فلسفهٔ هگل در حرکت تجربهٔ شناخت از خود خلاصه می‌شود. این تجربهٔ شناخت از خود در قالب «فرآیند حقیقی‌شدن هستی در جهان» تجلی می‌یابد. زیرا از آنجا که منفیت محرک اصلی شکل‌گیری واقعیت است، هر حقیقتی که به شکل بلاواسطه به ما داده شود قابل قبول نیست. وظیفهٔ اندیشهٔ فلسفی رد و طرد هرگونه واقعیت و حقیقتی است که به‌صورت وساطت‌نیافته (unmediated) در اختیار ذهن قرار گیرد. به‌عبارت دیگر، از نظر هگل، حقیقت

1. Herman Hinrichs

غایی‌ای که در نظام علم به آن می‌رسیم، همواره در مجاورت ما قرار دارد، ولی ما از وجود آن بی‌خبریم، چون تجربهٔ تاریخی-منطقی‌ای از آن را به‌دست نیاورده‌ایم. ذهن زمانی می‌تواند به حقیقت خود بازگردد که از مراحل و اشکال گوناگون تجلی تاریخی و پدیدارشناختی خود عبور کرده باشد. در اینجا می‌توان به افسانهٔ اولیس در *اودیسه* هومر اشاره کرد. اولیس با شناخت و تجربهٔ دیگری از خود و جهان به ایتاکا و به نزد همسرش پنه‌لوپ[1] بازمی‌گردد و تجربیات او موجب می‌شود که قادر به از بین‌بردن دشمنانش و نجات‌دادن خانواده‌اش شود. از داستان اولیس می‌توان نتیجه گرفت که جهان نتیجهٔ عملکرد انسان در تاریخ است. ولی این عملکرد در ضمن اینکه تاریخی است، ذهنی نیز هست. به‌عبارت دیگر، به همان اندازه که ذهن در تاریخ عمل می‌کند تاریخ نیز در ذهن شکل می‌گیرد. تاریخ همزمان نتیجهٔ عملکرد انسان‌ها و خاطرهٔ ذهنی آنها از واقعیت است. بنابراین پدیدارشناسی چیزی نیست جز خاطرهٔ شناخت از حرکت دیالکتیکی خود در تاریخ. ما در فلسفهٔ هگل حرکت پایانی نداریم چون در حقیقت پایان خود آغازی است که تبدیل به چیز دیگری شده. پایان شروعی است که به خود بازمی‌گردد. به‌عبارت دیگر، هرچند که هگل بر این اعتقاد است که فلسفهٔ او حرف پایانی تاریخ فلسفه را زده، ولی به‌دلیل عملکرد اصل منفیت در نظام فلسفی هگل، دایرهٔ فلسفی‌ای که هگل از آن سخن می‌گوید دایرهٔ بازی است که به حرکت و گردش فلسفی خود ادامه می‌دهد. ساختار نظام هگلی از ایدئولوژیک‌شدن آن جلوگیری می‌کند.

1. Penelope

کیرگگور: دیگری فلسفه

کیرگگور روزی در جایی نوشت: «اگر تصمیم بگیرم نوشته‌ای بر مزارم قرار دهند، بگذارید بنویسند: 'او یک فرد بود' و اگر این جمله هنوز قابل درک نیست، روزی فرا خواهد رسید که به‌خوبی درک شود.»

به‌نظر می‌رسد که چنین روزی فرا رسیده و امروزه فیلسوفی چون کیرگگور، که زمانی خلاف جریان اصلی قرن خود فکر می‌کرد، هشتادسالی است که جریان‌های اصلی اندیشهٔ فلسفهٔ غرب را تحت تأثیر قرار داده است. این تعدد و تکثر تأثیرات کیرگگور بر فیلسوفان، شاعران، رمان‌نویسان و فیلم‌سازان قرن بیستم بیانگر چندگانگی اندیشهٔ اوست. به قول جرج استاینر، کیرگگور فیلسوفی چندصدایی است و استفادهٔ او از نام‌های مستعاری چون یوهانس کلیماکوس و یوهانس دوسیلنسیو شیوه‌های گوناگونی از ابراز فردیت است که هریک به نوبهٔ خود بیانگر تجربه‌ای ذهنی و درونی از واقعیت جهان است. کیرگگور خود می‌گوید: «هیچ‌یک از کلماتی که با نام مستعار نوشته شده‌اند به من تعلق ندارند.» شاید به‌نوعی درست باشد، چون او همانند عروسک‌گردانی است که عروسک‌ها را به گردش درمی‌آورد ولی تجربه‌اش از زندگی، از تجربهٔ عروسک‌ها جداست. کیرگگور این جدایی و فاصله را به حساب افسردگی روح خود می‌گذارد و در ***یادداشت‌های*** خود می‌نویسد:

«انسانی که از محیط خانه‌اش ناراضی است تا حد امکان از آن دوری می‌کند و می‌کوشد تا خانه‌اش را یک‌بار برای همیشه ترک کند... افسردگی من نیز، من را از خودم دورکرده است.» ولی این فاصله‌گذاری کیرگگور با خویشتن خود نتیجهٔ تنهایی فلسفی و یگانگی‌ای است که او در رویارویی با خداوند و انسان‌ها حس می‌کند و او را از بیان قطعی عقاید خود می‌هراساند. به عبارت دیگر، «تنهایی فلسفی» کیرگگور تبدیل به روحیه‌ای معنوی و شیوه‌ای از نگرش فلسفی و نگارش ادبی می‌شود که پرسش‌های بنیادی و اصلی‌ای را در بطن عقلانیت مدرن مطرح می‌کند. کیرگگور در کتاب ***پاره‌های فلسفی*** می‌نویسد: «برای من عقیده‌داشتن هم خیلی زیاد است و هم خیلی کم. عقیده‌داشتن مستلزم داشتن حس امنیتی در زندگی است.» ولی کیرگگور هیچ‌گاه چنین امنیتی را در زندگی و اندیشهٔ خود به‌دست نیاورد و عدم نظام‌مندبودن تفکر فلسفی او را نیز می‌بایستی در این امر جست‌وجو کرد.

بدین‌گونه، برای کیرگگور اندیشهٔ فلسفه، تجربه‌ای زمینه است، نه نگرشی نظام‌مند به مفاهیم اخلاقی. فلسفه جهشی به درون تجربهٔ هستی است که تناقض‌هایی بسیاری را با خود به‌همراه دارد و از این نظر کیرگگور فیلسوف تناقض است. در فلسفهٔ کیرگگور برخلاف کانت و هگل، تناقض یک ضعف فلسفی نیست بلکه شیوه‌ای از شور و هیجان فلسفی است. کیرگگور در ***پاره‌های فلسفی*** می‌نویسد: «نمی‌بایستی اندیشه‌ای غلط دربارهٔ تناقض داشت، زیرا تناقض عشق به اندیشه است و اندیشمند بدون تناقض همچون عاشقی بدون عشق است.» بنابراین کیرگگور حقیقت جهان را در تناقض آن می‌بیند. تناقضی که از نظام‌مندشدن و عقلانی‌شدن مطلق جهان جلوگیری به‌عمل می‌آورد و فیلسوفی چون کیرگگور را با این واقعیت روبه‌رو می‌کند که در پس حقایق چه چیزی برای فرد حقیقی جلوه می‌کند؟ برای کیرگگور تفاوت اساسی میان دو نوع حقیقت وجود دارد: از یک‌سو، حقیقتی که خود را به‌منزلهٔ شناختی عینی از واقعیت معرفی می‌کند و در چارچوب آن انسان توهم این را دارد که خود را توصیف کرده است و از سوی دیگر حقیقتی که بی‌کران و غیرقابل قیاس است و فقط در درون ذهنیتی فردی ظاهر می‌شود. به‌قول امانوئل لویناس، نگرش کیرگگور به حقیقت شیوهٔ جدیدی از بیان حقیقت است از طریق «اندوه تردید.» به عبارت دیگر، برای کیرگگور ضرورت اندوهگین تردید طریقه‌ای

است برای دستیابی به قطعیت تردید. به همین جهت، حقیقتی که کیرگگور در جست‌وجوی آن است، حقیقت تراژیکی است که نام خود را به زبان نمی‌آورد و همانند حضرت ابراهیم در برابر خداوند سکوت می‌کند. زیرا حضرت ابراهیم سکوت می‌کند تا هستی خداوند و جوهر مطلق او را بهتر درک کند. این دقیقاً جمله‌ای است که فیلسوف فرانسوی ژان وال بیان می‌کند: «سرنوشت من، من چهرهٔ تو را می‌بینم که از همهٔ موجودات رو برمی‌گردانی تا هستی همه‌چیز را بهتر درک کنی.» پاسخ کیرگگور به موضوع سکوت، پرسش دربارهٔ ایمان است. ایمان از نظر او تجلی هستی زیسته‌ای است که از بیرون به فرد داده نمی‌شود، بلکه پذیرش ساحت بی‌کران و نامتناهی حقیقتی است که با رنج و درد به ما داده می‌شود. از این رو ایمان کیرگگوری بر معنای درونی زندگی فرد تأکید می‌کند و به منزلهٔ معنویتی درون‌گرا جلوه می‌کند که در جست‌وجو و ایجاد نظام اخلاقی‌ای مرسوم و متداول نیست. آنجا که کانت ایمان را در قلمرو عقل قرار می‌دهد، کیرگگور به‌عکس آن را با ذهنیت و فردیت همخوان و همسان می‌کند. جالب اینجاست که کانت و کیرگگور هردو به مسئلهٔ فردیت اهمیت می‌دهند، ولی برای کانت مسئلهٔ اصلی فردیت اخلاقی و خودمختاری عقلانی فرد است یعنی به‌عبارتی وجدان اخلاقی فرد در فلسفهٔ کانت شکلی منفرد ندارد، بلکه اصل کلی‌ای است که شامل حال همهٔ افراد می‌شود. درحالی‌که در اندیشهٔ کیرگگور قانون اخلاقی در فردیت سوژه کشف می‌شود و شکل می‌گیرد. بنابراین قانون اخلاقی اصلی عینی نیست که سوژهٔ کیرگگوری آن را کشف کند. برای کیرگگور وجدان اخلاقی در شخص نیست، بلکه خود شخص است. ولی برای کانت هر فردی بخشی از قانون کلی است و بدین‌گونه او برای خود و برای دیگری به‌منزلهٔ قانون اخلاقی جلوه می‌کند. از دیدگاه کانت وجدان اخلاقی در صورتی معنا دارد که اصل عقلانی به‌شکل ارادهٔ فردی تجلی یابد. ولی به گفتهٔ کیرگگور وجدان بدون تجربهٔ قبلی و پیشینی فرد معنایی ندارد. فرد کانتی فردی عقلانی-اخلاقی است، درحالی‌که فرد کیرگگوری فردی ایمانی-لحظه‌ای است.

«لحظه» در اندیشهٔ کیرگگور در ارتباط با انتخاب مطرح می‌شود. تصمیم و انتخاب به معنای مسئول بودن و در برابر دیگری پاسخگوبودن است. پس آنچه که مهم است لحظهٔ انتخاب ماست، نه قالب‌های متافیزیکی‌ای که در آن انتخاب خود را

قرار می‌دهیم. شاید به همین دلیل کیرگگور معتقد است که ما رو بـه جـلو زنـدگی می‌کنیم. بنابراین توجه به آنچه که پشت سر ما اتفاق افتاده، یعنی نگاه به گـذشته، آنقدر مهم نیست که از دست‌دادن لحظه‌ای که در مرکز زندگی ما قرار دارد. بدین‌جهت سارتر معتقد است که حتی اگر اندیشه کیرگگور بیانگر تاریخ هستی است ولی به تاریخ عینی توجه کافی ندارد. بدین معنا، توجه کیرگگور به انفراد تجربه‌ناپذیر فرد در برابر تاریخ است. چراکه برای او تاریخ تجربه‌ای زیسته است که بنا به تعریف فردی است. بدین علت کیرگگور با فلسفه‌هایی که به تـجربهٔ سـوژه‌های عـینی بـی‌توجه هستند با دیدی نقادانه نگاه می‌کند. برای کیرگگور مفهومی تحت عنوان «روح مطلق» یا «سوژهٔ استعلایی» وجود ندارد. به همین دلیل نیز، کـیرگگور هـمچون کـانت در جست‌وجوی ایجاد قلمرو غـایت‌ها نـیست. بـرای او هـرگونه صـعود عـمودی‌ای به‌سوی ایجاد جامعهٔ اخلاقی آرمـانی مـی‌بایستی بـر مـبنای تـصمیم‌گیری فـردی صورت می‌گیرد. از این رو، فرد کیرگگوری فردی عقلانی نیست، بلکه «شوالیه ایمان» است که در لحظه زندگی می‌کند و پا فراتر از عقل محض عملی می‌گذارد. به‌عبارت دیگر، کیرگگور در مخالفت با کانت بُعد تراژیک انتخاب را مطرح می‌کند. کانت رابطهٔ سوژه و دیگری را بر مبنای اصل عقل عملی قرار می‌دهد که قابلیت جهانشمول‌بودن را دارد، ولی برای کیرگگور رابطهٔ سوژه با دیگری از رابطهٔ سوژه بـا خـداونـد جـدا نیست. از دیدگاه کانت فقط قانونی قابل قبول است که ماهیتی کلی داشته باشد، ولی به گفتهٔ کیرگگور آنچه که کلی است قابلیت کلی‌شدن را دارد زیرا قانون عشق است. این قانون عشق در تجربهٔ ایمان به‌دست می‌آید. ولی تجربهٔ فردی ایمان مـهم‌تر از ایمانی است که فقط به‌صورت حکمی الهی ارائه شود. در اینجا می‌توان به این جمله شخصیت فیلم روبر برسون ***خانم‌های جنگل بولونی*** اشاره کرد که می‌گوید: «عشق به خودی خود وجود ندارد، آنچه که مهم است نشانه‌های عشق است.»

از نظر کیرگگور هم ایمان مساوی با آزمون ایمان است که به‌صورت فردی انجام می‌گیرد. این آزمون در یک لحظه و در یک نقطه صورت می‌گیرد. به همین دلـیل می‌توان گفت که فلسفهٔ کیرگگور فلسفهٔ لحظه یا هنگام است. برای کیرگگور «لحظه» نقطه‌ای است که حقیقت به‌صورت فردی کشف می‌شود. این لحظهٔ کشف حقیقت یک رویداد است نه یک امر معرفتی. لحظه نقطه‌ای است که همه‌چیز گرد آن اتفاق

می‌افتد. به‌عبارت دیگر، لحظه شرط وقوع حقیقت و موقعیتی برای وقوع آن است. کیرگگؤر فلسفهٔ لحظه را در برابر فلسفهٔ تمامیت قرار می‌دهد. آنجاکه فلسفهٔ تمامیت در جست‌وجوی ضرورتی در گذشته یا آینده است، اندیشهٔ کیرگگؤر آن را در یک نقطه قرار می‌دهد. بدین‌گونه، ضرورت کیرگگؤری ساحت‌های زمانی بیرونی را از بین می‌برد و ساحت «دیرش وجودی» را جایگزین آن می‌کند. کیرگگؤر در ارتباط با این «دیرش وجودی» می‌گوید: «نتیجه هیچگاه وجود نیست، بلکه خود حاصل وجود است.» بدین معنا، «دیرش وجودی» با رسوخ به درون چیزی موجب تغیر و تحول آن چیز می‌شود. پس سوژه در لحظهٔ انتخاب تبدیل به دیگری می‌شود. از این رو، بازگشت کیرگگؤری به سوژه بازگشتی به وضعیت میان‌ذهنی[1] است. در اینجا می‌توان به نقش دوگانهٔ فلسفهٔ کیرگگؤر اشاره کرد که درعین حال که «فلسفهٔ تنهایی» و «اندیشهٔ انفراد» است، امکان موقعیتی میان‌ذهنی را نیز فراهم می‌آورد. برای کیرگگؤر قدرت انتخاب، ایجادکنندهٔ رابطه‌ای دوگانه میان خود و خداوند و میان خود و دیگری است. پس مسئولیت در قبال «مطلق» که مسئولیتی مطلق در قبال «دیگری مطلق» است با مسئولیتی در قبال جهان همراه است. بدین عبارت، کیرگگؤر می‌کوشد تا به این پرسش پاسکال پاسخ دهد که می‌گوید: «انسان می‌داند که در چه مرتبه‌ای قرار گرفته زیرا او از جایگاه حقیقی خود بیرون افتاده و قابلیت یافتن آن را ندارد.»، کیرگگؤر پاسخ را این‌چنین بیان می‌کند: «انسان روح است. ولی روح چیست؟ روح خویشتن است. ولی خویشتن چیست؟ خویشتن رابطه‌ای است که خود را به خود ربط می‌دهد، یعنی رابطه‌ای که خود را به خود در رابطه‌ای ربط می‌دهد. پس خویشتن رابطه نیست، بلکه رابطه‌ای است که رابطه را به رابطه ربط می‌دهد.» این رابطه با سکوت همراه است. به‌قول لوئیس مک‌کی «به همانگونه که شاعر در شعر خود ساکت است، کیرگگؤر نیز در آثار خود سکوت را اختیار می‌کند.» سکوت به‌معنای به تفاهم رسیدن فرد با خداوند است. این سکوت به ما مجال می‌دهد که حقیقت برای او به منزلهٔ حقیقت جلوه کند. به قول دریدا این سکوت با «رازداری» همراه است. از نظر کیرگگؤر، رازداری امری روحانی است که ما را با

---

1. intersubjective

مسئولیت در قبال دیگری روبه‌رو می‌کند. بنابراین سکوت در فلسفهٔ کیرگگوُر به معنای گشودگی در برابر دیگری است. در چارچوب چنین گشودگی هستی شناختی‌ای است که کیرگگوُر در جهت انتخاب دیگری در قالب جهان می‌اندیشد. در این مرحله روح به‌مثابه خویشتن از پادزهر «طنز» برای مقابله با افول زندگی ایمانی-اخلاقی استفاده می‌کند. هرچند که «طنز» تعین منفی ذهنیت است، ولی نقش دیالکتیکی در تعیین مثبت روح ایفا می‌کند. کیرگگوُر می‌نویسد: «همان‌طور که دانشمندان معتقدند که بدون شک و تردید نمی‌توان به علم حقیقی دست یافت، همان‌طور نیز هیچ زندگی بشری واقعی‌ای بدون طنز امکان‌پذیر نیست.» از دیدگاه کیرگگوُر، برای فردی که با طنز به جهان می‌نگرد، جهان فعلیت اوست. بدین‌گونه طنز فعلیت تاریخی جهان را معلق می‌سازد، زیرا طنز می‌داند که همه‌چیز را می‌توان از نو شروع کرد و ما زندانی چیزهایی نیستیم که تاکنون اتفاق افتاده است. بنابراین به گفتهٔ کیرگگوُر، «طنز آزاد است، زیرا طنز هم از غم و اندوه فعلیت و هم از برکت و خیر آن آزاد است.» در اینجا می‌توان به موضع ضدهگلی کیرگگوُر اشاره کرد. کیرگگوُر می‌کوشد تا با نقد فلسفهٔ هگل و رفتن فراسوی ایده‌آلیسم آلمانی دورهٔ جدیدی از فلسفه را آغاز کند. بی‌شک در کنار مارکس (که تحقق‌پذیری فلسفه را در چارچوب پراکسیس انقلابی می‌بیند) و نیچه (که خبر از ظهور نیهیلیسم اروپایی می‌دهد) کیرگگوُر (با دفاع از حقیقت فردیت) مهم‌ترین نقّاد نظام فلسفی هگل در قرن نوزدهم میلادی است.

کیرگگوُر اندیشمند تنهایی است که خود را معاصر حضرت مسیح می‌داند. زائر شاعر امر قدسی است که نه در جست‌وجوی سنتی و نه می‌کوشد تا آیین خاصی را اثبات و تحکیم کند، بلکه فردی است که صلیب خود را به‌تنهایی به دوش می‌کشد. به همین جهت، می‌توان گفت که در تاریخ فلسفهٔ غرب، کیرگگوُر همچون پاسکال یک استثناء است، زیرا او گامی در فلسفه و گامی بیرون از فلسفه دارد. فلسفهٔ کیرگگوُر اندیشهٔ استثناء است، زیرا امر استثنایی را در برابر چشمان ما قرار می‌دهد. به‌عبارت دیگر، آنچه که از نظر کیرگگوُر استثنایی است انفراد و یگانگی فرد است که از نظر او خارج از نظام فلسفی هگل معنا می‌یابد. اما از آنجا که در فلسفهٔ کیرگگوُر این انفراد و یگانگی رابطهٔ میان فرد و اخلاق را تعیین می‌کند، بنابراین کیرگگوُر نتیجه می‌گیرد که نظام هگلی قابلیت پرداختن و پاسخگویی به مسئلهٔ اخلاق را ندارد.

کیرگگؤر با نام مستعار یوهانس کلیماکوس می‌نویسد: «قطعاً هرکسی گفتهٔ این نویسنده را تصدیق می‌کند که اثر هگل نظام مطلقی است که به حد کمال می‌رسد ولی به مسئلهٔ اخلاق بی‌توجه است.» کیرگگؤر در نقد خود به فلسفهٔ هگل، گرایش خود به شخصیت سقراط و فلسفهٔ یونان باستان را به‌خوبی نشان می‌دهد و در پایان عمر می‌نویسد: «تنها همتایی که من تاکنون داشته‌ام سقراط است وظیفهٔ من یک وظیفهٔ سقراطی است یعنی بررسی تعریف مسیحی‌بودن. من خود را مسیحی نمی‌خوانم اما می‌توانم نشان دهم که دیگران از من کمتر مسیحی‌اند.» شکی نیست که برداشت کیرگگؤر از موضوع اخلاق با دو نگرش کانتی و هگلی از آن متفاوت است. به همین دلیل کیرگگؤر به پیروی از فیلسوفان یونان باستان اخلاق را شیوه‌ای از زیستن در جهان می‌پندارد و برخلاف هگل فعلیت را عنصری تعریف می‌کند که به هستی خاص یک فرد مربوط می‌شود.

اکنون پرسشی که پیش می‌آید این است که آیا می‌بایستی میان فلسفهٔ کیرگگؤر و نظام پدیدارشناختی هگل انتخابی انجام داد؟ آیا به‌راستی می‌توان فلسفهٔ کیرگگؤر را بدون درنظرگرفتن نظام فلسفی هگل مورد بررسی قرار داد؟ بسیاری از مفسران فلسفهٔ هگل بر این اعتقادند که نقد کیرگگؤر از هگل خود در قالب پدیدارشناسی هگلی (در بخش آگاهی شوربخت) قرار می‌گیرد. به‌عکس بسیاری از طرفداران فلسفه کیرگگؤر به فلسفهٔ هگل خرده می‌گیرند که جایگاهی برای دیگری و ایمان فردی باقی نمی‌گذارد. ولی شاید بتوان راه سومی را اختیار کرد و با پل ریکور هم‌صدا شد و گفت که دو فلسفهٔ کیرگگؤر و هگل از یکدیگر جداناپذیرند، زیرا پاسخ به پرسش کیرگگؤری «وجود» از پاسخ به پرسش هگلی «اندیشهٔ فلسفی» جدا نیست. در حقیقت فلسفه در اتحاد این دو پرسش زنده است. به‌عبارت دیگر، آنجا که هگل به اندیشه و قدرت مفهومی آن ایمان می‌ورزد و ایمان را در قالب اندیشه مفهوم می‌اندیشد کیرگگؤر اندیشه را با ایمان فردی می‌سنجد و موضوع اندیشه را در قالب ایمان قرار می‌دهد. بی‌شک برای بهتر فهمیدن فلسفهٔ کیرگگؤر می‌بایستی فلسفهٔ هگل را شناخت، زیرا فردیت فلسفی کیرگگؤر در چارچوب نقد تمامیت فلسفی هگلی معنا می‌یابد. کیرگگؤر در یکی از آخرین نوشته‌های خود می‌نویسد: «وجود ثروتی بی‌کران است، زیرا فقط یک انسان کافی است که بیانگر تمامیت باشد و با او بزرگ‌ترین رویدادها رخ دهد.» شکی نیست که کیرگگؤر فقط یکی بود و با او یکی از مهم‌ترین رویدادهای تاریخ اندیشه بشر شکل گرفت.

اودیسهٔ پدیدارشناختی ذهن

هگل در نامه‌ای به شلینگ به تاریخ ۱۷۹۵ می‌نویسد: «من از نظام کانتی و تکمیل آن، در انتظار انقلابی در آلمان هستم.»

درحقیقت تکمیل و تصحیح نظام کانتی توسط هگل ۱۰ سال بعد از این نامه، یعنی در دوران تحریر *پدیدارشناسی ذهن* و گسست با اندیشهٔ شلینگ صورت می‌گیرد.

هگل به اهمیت انقلاب کوپرنیکی کانت و نگرش جدیدی که او در تاریخ متافیزیک غرب به‌وجود آورده بود اعتقاد راسخ داشت، ولی تفسیر و تأویل‌های پساکانتی‌هایی چون یاکوبی، راینهولا، فیشته و شلینگ را در مورد فلسفهٔ کانت ناکامل و ناتمام می‌دانست.

البته شکی نیست که هگل خود فیلسوفی پساکانتی است، ولی اگر در ۱۵۰ سال گذشته فلسفهٔ هگل به‌مراتب بیشتر از اندیشهٔ مابقی فیلسوفان پساکانتی مورد مطالعه قرار گرفته، به‌دلیل درجهٔ جدیت برخورد او با فلسفهٔ کانت و کوششی است که او در جهت تصحیح آن با فلسفه‌ای جدید می‌کند.

هگل در سنت ایده‌آلیسم آلمانی قرار می‌گیرد، ولی برخلاف کانت که فلسفهٔ خود را «ایده‌آلیسم استعلایی» می‌نامد، هگل از فلسفهٔ خود به‌عنوان «ایده‌آلیسم مطلق» سخن به میان می‌آورد.

به‌قول آدورنو، ایده‌آلیسم مطلق نزد هگل ایده‌آلیسمی است که فراسوی خود می‌رود، یعنی که پایه و اساس ایده‌آلیسم کانتی را با توجه و استفاده از نقد کانتی مورد سؤال قرار می‌دهد.

شاید به همین دلیل نیز، آدورنو در کتاب **سه تحقیق در مورد هگل** می‌گوید: «هگل، کانتی است که به کمال خود رسیده است.»

درحقیقت، هگل از پتانسیل روش‌شناختی و توانایی فلسفی کانت برای یافتن پاسخ به سه سؤال معروف کانت استفاده می‌کند یعنی:

۱. چه می‌توانم بدانم؟
۲. چه باید بکنم؟
۳. به چه چیزی می‌توانم امیدوار باشم؟

اگر هیوم کانت را از خواب جزم‌گرایانه خود بیدار کرد. همچنین می‌توان گفت که کانت هگل را از خواب جزم‌گرایانهٔ جوانی‌اش بیدار می‌کند.

ولی هگل اعتقاد داشت که کانت شناخت را فقط در محدودهٔ تجربهٔ عینی قرار می‌دهد و از نظر کانت ما قدرت شناخت چیزهایی را در خود یا نونس‌ها (Ding an sich) نداریم.

برای هگل، ایده‌آلیسم کانتی یک ***ایده‌آلیسم ذهنی*** (Oubjective) است زیرا از نظر کانت تفکر یعنی **تفکر سوژه.**

ولی از نظر هگل تفکر نه‌تنها باید تفکر سوژه باشد بلکه باید جوهر واقعی چیزها نیز باشد.

به همین جهت هگل با رد دوگانگی کانتی میان حس و عقل، **وحدت** را به‌عنوان همسانی ضروری و مطلق تضادها مطرح می‌کند.

فکر برای هگل تجلی جوهر واقعیت است.

به همین جهت، کوژو در ***مقدمه‌ای به قرائت هگل*** می‌گوید: «ایده‌آلیسم هگلی هیچ ربطی به آنچه که بنا به معمول «ایده‌آلیسم» می‌نامیم ندارد، زیرا نظام هگلی **متافیزیکی واقع‌گراست.**

هگل نه عین را زندانی ذهن می‌کند و نه ذهن را زندانی عین، بلکه رابطهٔ عین و ذهن را در فرآیند و شَوند پدیدارشناختی آگاهی بررسی می‌کند.

او در جلد سوّم *درس‌هایی دربارهٔ تاریخ فلسفه* می‌گوید: «ایده‌آلیسم و رئالیسم دو روشی است که با هم تداخل دارند.»

برای فیلسوف پساکانتی‌ای چون هگل، هدف فلسفه بازسازی جهان گمشده‌ای است که کانت آن را در ناشناخته قرار می‌دهد.

از نظر هگل، مسئلهٔ فلسفه شناخت و دانش دربارهٔ روح یا ذهن و تحقق‌پذیری آن است و جالب اینجاست که فلسفه خود بخشی از این فرآیند تحقق‌پذیری است.

یعنی کار و تحقیق فلسفی خود در جریان شکل‌گیری پدیدارشناختی آگاهی به‌منزلهٔ روح یا ذهن قرار می‌گیرد.

مسئلهٔ فلسفی هگل، تحقیق در مورد آن چیزی است که هست و آن چیزی که هست، چیزی است که در حال گردیدن است.

آن چیزی که هست، عقل است و عقل در هگل (برخلاف کانت که از آن به‌عنوان عقل قانونگذار و عنصر شناخت اصول پیشینی سخن می‌گوید)، در روند شکل‌گیری آگاهی قرار می‌گیرد.

از این نظر، عقل هگلی در آگاهی است ولی عقل همزمان بیش از آگاهی است، چون آگاهی است که به درجهٔ خودآگاهی رسیده است.

همان‌طور که قبلاً اشاره کردم، تجربهٔ عقل در تاریخ تجربهٔ خودآگاهی از آزادی خویش است.

برای هگل فلسفه عملکرد یک عقل زنده و فعال است که فراسوی بی‌حرکتی قوهٔ شعور[1] خود را به تحقق می‌رساند.

این تحقق‌پذیری عقل را، ما در اودیسهٔ جهانی‌شدن ذهن یا روحی می‌بینیم که به حقیقت تاریخی-منطقی خودش می‌رسد.

مسئلهٔ هگل در اینجا واقعی‌شدن واقعیت یا بهتر است بگوییم جهانی‌شدن جهان است که از نظر او به‌منزلهٔ واقعیت عقلی‌شدهٔ جهان است.

واقعیت عقلی‌شدهٔ جهان یعنی چگونه تاریخ جهان از روند اندیشهٔ فلسفی عبور می‌کند.

---

1. Verstand

چون از دیدگاه هگل جهان واقعی جهانی نیست که ما از طریق قوهٔ ادراک درک کنیم، بلکه جهانی است که از طریق اندیشهٔ فلسفی فهمیده شده باشد و به مرحله‌ای از دانش مطلق رسیده باشد.

به گفتهٔ خود هگل، «دانش مطلق دانستن این امر است که در وحدت تضاد است و در تضاد وحدت.»

یعنی که ما مثل فلسفهٔ کانت در سطح احکام معارض (antinomies) قرار نمی‌گیریم، بلکه با عبور از فرآیند دیالکتیکی اندیشه، امکان درک حقیقتِ سوژه را به‌عنوان حقیقتی در حال شدن پیدا می‌کنیم.

چون از نظر هگل آنچه که حقیقی است، آن چیزی است که در حالِ حقیقی‌شدن است و آن چیزی که در حال حقیقی‌شدن است خود **ذهن** است.

برای هگل پدیده‌ها یا نمودهایی که در تاریخ بشری ظهور پیدا می‌کنند، صورت‌ها، اشکال، و جلوه‌های گوناگون و متضادی از ذهن بشر هستند.

به همین دلیل، ***پدیدارشناسی ذهن*** هگل تحقیقی در مورد پدیده‌های ذهنی و عینی است که در تاریخ تجلی می‌یابند.

اکنون برگردیم به مفهوم خود **پدیدارشناسی**؛ هگل کلمهٔ **پدیدارشناسی** را به چه معنایی به‌کار می‌برد؟

پدیدارشناسی یعنی شناخت دربارهٔ آنچه که پدیدار می‌شود، آنچه که در جهان بر ما ظاهر می‌شود.

پدیده آن چیزی است که خودش را به ما **نشان می‌دهد** از ریشهٔ یونانی phainomenon. ظاهرشدن، پدیدارشدن.

چه چیزی در ***پدیدارشناسی ذهن*** بر ذهن آشکار و نمایان می‌شود؟

آن چیزی است که ظاهر می‌شود و به‌عنوان پدیده موضوع شناخت قرار می‌گیرد خودِ **ذهن** است.

پس نتیجه می‌گیریم، که ***پدیدارشناسی ذهن*** شناختی است که ذهن از ذهن در فرآیند شکل‌گیری تاریخی خود به‌دست می‌آورد.

این **ذهن** یا روح به‌دنبال دست‌یابی به آزادی خود در تاریخ بشری است.

بنابراین این **ذهن** یا روح در زمان قرار می‌گیرد و این زمان در فلسفهٔ هگل فرآیندی دیالکتیکی دارد.

چرا؟ چون انسان با نه‌گفتن به زمان حال، آینده را می‌سازد. یعنی آینده چیزی نیست جز اکنونی که نفی شده.

همان‌طور که هگل اعتقاد دارد که **خدا بدون جهان** خدا نیست، به همان اندازه نیز او اعتقاد دارد که ذهن بدون قرارگرفتن در زمان تاریخی نمی‌تواند ذهنی فعال و سیال باشد.

درواقع ذهن می‌بایستی که با کلیت عینی خودش در آشتی باشد تا به آزادی واقعی خودش دست بیابد.

به همین دلیل، ***پدیدارشناسی ذهن*** هگل تأمل و تعمق فعال در مورد واقعیت تاریخی انسان است.

یعنی به‌عبارتی، پدیدارشناسی سرگذشت انسان در مراحل گوناگون فراگیری او از دورهٔ توحش تا تمدن مدرن است.

پس می‌بینیم که هگل فیلسوفی است که به پیشرفت معتقد است و از نظر او شرط لازم این پیشرفت در تاریخ اصل **منفیت** است.

منفیت موجب می‌شود که آنچه به‌طور بی‌واسطه وجود دارد و هنوز تحقق نیافته است، به درجات گوناگون تحقق‌یافتگی خود برسد.

برای مثال دانهٔ بلوط می‌بایستی تبدیل به درخت تنومند بلوط شود، یعنی از حالتی بالقوه به حالتی بالفعل تغییرشکل دهد و به درجه‌ای از بلوغ خود برسد،

ولی آن‌چه که هگل به ما می‌گوید این است که دانهٔ بلوط علت غایی درخت بلوط را در خود دارد، یعنی به‌عبارت دیگر، پدیدارشناسی هگل همزمان یک ontogeny (تاریخ فرد جزیی) و یک phylogeny (تاریخ فراکلی) است.

روند انکشاف فرد جزیی روند انکشاف فرد کلی را قطع می‌کند.

هگل به زبان خود می‌گوید سوژه ذاتی است که تحقق نیافته است، ذات بشری زمانی تبدیل به سوژه می‌شود که قابلیتِ عقلانی اندیشیدن را به‌دست بیاورد.

حقیقتِ ذات در سوژه است، همان‌طور که حقیقتِ کرم ابریشم در پروانه است.

پروانهٔ **خودِ دیگرِ** کرم ابریشم است.

هدف هگل آشتی‌دادن میان **خود** و **خود دیگر** است.

این آشتی نتیجهٔ سفر پدیدارشناختی **آگاهی** است، که همزمان **روند سفر** (یعنی راهی که پیموده می‌شود) و نتیجهٔ سفر (یعنی مقصدی که به آن می‌رسیم) است.

به همین دلیل هم هگل می‌گوید که **مطلق** همیشه در پایان به‌دست می‌آید چون **مطلق** خودِ تحقق‌یافته بشریت است.

ماهیت مطلق، سوژه‌بودن است، ولی هگل در پدیدارشناسی به ما می‌گوید که این سوژه باید ذات شود و ذات باید سوژه شود، یعنی هم **فلسفه ذات** اسپینوزا و هم **فلسفهٔ سوژهٔ کانت** در ایده‌آلیسم هگلی ادغام می‌شود.

وقتی به ساختار پدیدارشناسی نگاه می‌کنیم، می‌بینیم که این سوژه به‌منزلهٔ ذهن یا روح از اولین مراحل آگاهی تا دانش مطلق وجود دارد.

یعنی به‌عبارت دیگر، این حضور دائمی **ذهن** یا **روح**[1] است که حرکت دیالکتیکی-منطقی پدیدارشناسی را ممکن می‌سازد.

این **ذهن** که در مقام سوژه در پدیدارشناسی ظهور می‌یابد تنها یک سوژهٔ پدیدارشناختی نیست، بلکه سوژه‌ای منطقی نیز هست، زیرا فاعلی است که هستی را به زبان می‌آورد یا اینکه بهتر است بگوییم هستی از طریق این سوژه گفته می‌شود.

هگل در *علم منطق* در پاسخ به پرسش ارسطویی چه هست؟ می‌گوید: آنچه هست واقعیت فعلیت یافته است،

واقعیت فعلیت‌یافته یعنی هستی فکر شده.

هنگامی این هستی به مقام هستی فکر شده می‌رسد که ما به درجهٔ مفهوم برسیم.

و **مفهوم** (concept) شکل منطقی کلیت است.

چرا؟ چون کلیت یک واقعیت است و **مفهوم** بیان این واقعیت است.

مفهوم، حقیقت و جوهر واقعی چیزهاست.

این چیزها، پدیده‌هایی هستند که در طی تاریخ آگاهی بشر به‌صورت تاریخی-سیاسی، منطقی و پدیدارشناختی تجلی یافته‌اند و ***پدیدارشناسی ذهن*** هگل در مورد آنها به تحقیق می‌پردازد.

---

1. Geist

شاید به همین دلیل هم تاریخی که ما در کتاب **پدیدارشناسی ذهن** با آن روبه‌رو هستیم، تاریخ رویدادها نیست، بلکه تاریخی منطقی-پدیدارشناختی است که موضوع اصلی آن ذهن بشری است.

در **پدیدارشناسی ذهن**، هگل تکوین و تحول این ذهن را از پیدایش آگاهی کودکانه و ساده‌اندیش تا شکل‌گیری اندیشهٔ فلسفی دنبال می‌کند.

به همین دلیل هم، برخلاف **پدیدارشناسی ذهن** که نقطهٔ حرکت آن ساده‌ترین و پایین‌ترین درجهٔ آگاهی از واقعیت است، نقطهٔ شروع **علم منطق** جهان هستی است.

این هستی در پدیدارشناسی ذهن یک کلیت نخستین و تعیّن‌نیافته است که به صورت بلاواسطه یعنی در جمله‌ای **مثل این هست** به ما داده می‌شود.

پس اولین شکل از آگاهی، **آگاهی حسی** یا **کودکانه** است که واقعیت جهان را در آن چیزی که حس می‌کند خلاصه می‌کند، یعنی در **این یا آن** (این صندلی، این میز، این بلندگو).

این آگاهی می‌بایستی به آگاهی ادراکی تحول یابد، چون فقط آگاهی ادراکی است که می‌داند موضوع شناخت امری کلی است.

برای آگاهی ادراکی کلیت نامحدود نیست، بلکه در امر ادراک محدود شده است. بنابراین آگاهی می‌بایستی به‌سوی ***آگاهی فهمی*** برود، چون برای فهم و شعور، کلیت امری نامحدود است.

شعور از نظر هگل قادر است که فراسوی دنیای حسی و ادراکی **چیزهای در خود** (خویش‌ها) را بشناسد (تفاوت با کانت).

ولی شعور فعالیت مفهومی ضعیفی دارد، چون قابلیت عمومی‌کردن قوانین متافیزیکی را ندارد.

در وجود **شعور** آگاهی با تضادهایی **میان کلیت و جزئیت** یا تضاد میان **جهان درونی و جهان بیرونی** برخورد می‌کند و به این نتیجه می‌رسد که موضوع آگاهی شعور در حقیقت خود شعور است و نه **چیزهای در خود.**

بنابراین آگاهی در اینجا به خودآگاهی می‌رسد و مدل ذهن-عین (یا فاعل-موضوع) را پشت سر می‌گذارد.

این گذر از یک مرحلهٔ پدیدارشناختی آگاهی به مرحلهٔ دیگر یعنی عبور از یک

نگاه یا شکل پدیدارشناختی به شکل یا منزلگاه دیگر را هگل Aufhebung می‌نامد که می‌توان به فارسی **ترفیع** ترجمه کرد.

هایدگر در درس‌های خود دربارهٔ پدیدارشناسی ذهن این روند دیالکتیکی ترفیع را در سه مرحله که هرسه در یک قالب جا می‌گیرند توصیف می‌کند.

او می‌گوید Aufhelung عبارت است از:

۱. tollere یعنی به کنارزدن پردهٔ توهم؛

۲. Conservare یعنی حفظ مرحلهٔ قبلی در مرحلهٔ دوم در قالب تجربهٔ پدیدارشناختی؛

۳. elevare یعنی ترفیع به مرحلهٔ بعدی.

به‌عبارت دیگر **ترفیع** هم یک امر خطی و **صعودی** است هم یک امر **دَورانی**.

زیرا هم تکاملی صورت می‌گیرد هم به‌نوعی ما در قالب آگاهی باقی می‌مانیم.

خوب، همانطور که گفته شد در بخش **آگاهی** که اولین بخش **پدیدارشناسی ذهن** است، ما سه مرحله داریم که از هر مرحله به مرحله دیگر به‌صورت دیالکتیکی عبور می‌کنیم.

۱. مرحلهٔ اوّل، قطعیت حسی؛

۲. مرحلهٔ دوم، تجربهٔ ادراکی؛

۳. مرحلهٔ سوم، آگاهی شعوری.

عبور دیالکتیکی از بخش اول ما را به بخش دوم کتاب یعنی **خودآگاهی** می‌رساند.

در بخش **خودآگاهی** مسئلهٔ هگل دیگر بازنمایی آگاهی از جهان نیست، بلکه طرح این پرسش است که چگونه آگاهی خودش را به‌صورت خوداگاهی تاریخی-اجتماعی مطرح می‌کند؟

خوداگاهی، حقیقتِ آگاهی است، چون جوهر واقعی آگاهی در خوداگاهی است، آگاهی از موضوعی، آگاهی از آگاهی به آن موضوع است.

خوداگاهی همسانی میان محتوای شناخت و فاعل شناسنده است.

ولی خوداگاهی یعنی چه؟

یعنی **میل به بازشناسی**.

خودآگاهی زمانی به‌طور واقعی ارضا می‌شود که توسط خودآگاهی دیگری تأیید شود.

در اینجا موضوع میل خودآگاهی (طلب غذا نیست) بلکه خود زندگی است.

خودآگاهی برای اینکه معنای هستی‌شناختی خودش را حفظ کند باید که درعین حال سوژه و موضوع مفهوم خود باشد.

اما اینجا یک مسئله‌ای پیش می‌آید: ما دو خودآگاهی داریم چون یک خودآگاهی داریم که فاعل میل است و یک خودآگاهی که موضوع میل خودآگاهی دیگر است.

اگر خودآگاهی دوم موضوع خودآگاهی اول باشد بنابراین مستقل نیست، ولی درحقیقت نفی خودآگاهی اول نیز هست چون غیر از اوست.

خودآگاهی دوم با نفی استقلال خود استقلال خودآگاهی اول را اثبات می‌کند و با این کار خودآگاهی اول را بازشناسی می‌کند.

اولی به‌صورت عقلی اقتدارطلب بازشناسی خود را از دیگری می‌طلبد، و دومی به‌طور ارادی عدم استقلال خود را می‌پذیرد.

این بخش از ***پدیدارشناسی ذهن*** به‌نام ***دیالکتیک خدایگان و بنده*** معروف شده است.

پیکار میان خدایگان و بنده پیکاری مرگبار است. ولی خدایگان نسبت به بنده خشونتی به‌کار نمی‌گیرد چون به او برای بازشناسی خود محتاج است، به همین جهت او را اسیر می‌کند، ولی او را از بین نمی‌برد.

همچنین خدایگان مصرف‌کنندهٔ چیزی است که بنده تولید می‌کند.

پس خدایگان بدون وجود بنده قادر به دست‌یافتن و لذت‌بردن از چیزهایی که می‌خواهد نیست.

مسئلهٔ هگل نماد بندگی نیست، چون هگل برخلاف تصور مارکسیست‌ها در مورد نماد تاریخی و اجتماعی صحبت نمی‌کند.

او دربارهٔ دو نگرش ذهنی به مقولهٔ زندگی صحبت می‌کند.

در اینجا یک تحولی صورت می‌گیرد (مثل همیشه) اگر حقیقت خودآگاهی خدایگان بنده است، پس این بنده است که قابلیت آگاهی‌یافتن از خودآگاهی را دارد.

ولی بنده استقلال ندارد و در وابستگی به‌سر می‌برد.

از آنجاکه هگل **فیلسوف هستی در حرکت** و **خودحرکتی مفهوم** است، از دیدگاه او استقلال وضعیتی ثابت و بی‌حرکت نیست، بلکه روندی در حرکت است.

فاعل این حرکت بنده است و نه خدایگان.

این بنده است که دست به کار می‌زند و نه خدایگان، و این **کار** است که استقلال بنده را برای او تأمین می‌کند.

از طریق کار آگاهی بنده نسبت به جهان تغییر می‌کند، یعنی از نظر هگل **کار** با خودش مقولهٔ **آزادی** را به‌همراه می‌آورد.

ترس بنده از خدایگان تبدیل به **خدمت** می‌شود که در روند کارکردن تبدیل به آزادی می‌شود.

پس دیالکتیک خدایگان و بنده موجب ایجاد آگاهی در بنده می‌شود و او را از این امر آگاه می‌کند که خدایگان اصلی خود اوست، چون خدایگان بدون وجود او معنایی ندارد و نمی‌تواند خدایگان باشد.

ما به یک رابطهٔ جدیدی میان دو خودآگاهی می‌رسیم که مرکز ثقل آن آزادی سوژه برای اندیشیدن در مورد جهان است.

در اینجا آزادی‌ای که با آن روبه‌رو هستیم، آزادی ذهنی است و نه آزادی به‌معنای تحقق‌یافتهٔ آن.

آزادی‌ای که دیالکتیک خدایگان و بنده ایجاد می‌کند آزادی اندیشیدن است.

آنجاکه خودآگاهی خود را آزاد می‌اندیشد **دیگری** نیست بلکه موضوع او **هستی برای خود** است.

یعنی ما در اینجا به وحدت **هستی در خود** و **هستی برای خود** می‌رسیم.

تجلی تاریخی این وحدت برای هگل در فلسفهٔ رواقی (یعنی مارکوس اورلیوس و اپیکتتوس) است.

چرا؟ چون برای رواقیون آزادی یعنی آزادی اندیشه یعنی آزادی ذهنی و نه آزادی عینی.

رواقیون در اندیشه و نه در واقعیت به‌دنبال حقیقت و نیکی هستند.

ولی چون خارج از واقعیت جهان قرار می‌گیرند بنابراین در موقعیت منفی‌ای نسبت به آن هستند.

و برای حفظ آزادی ذهنی خود مجبورند در مورد واقعیت جهان شک کنند.

پس فلسفهٔ رواقی ما را به فلسفهٔ شک‌گرایان می‌رساند چون برای شک‌گرایان فقط آنچه که آگاهی در درون خود تولید می‌کند واقعی است.

این تا حدی است که شک‌گرایان حتی دیدن و شنیدن واقعیت را هم نفی می‌کنند و با خود در عدم آشتی و در تضاد قرار می‌گیرند.

برای هگل، نتیجهٔ دیالکتیکی این عدم آشتی و تضاد شک‌گرایی، شوربختی آگاهی است، چرا؟ چون آگاهی به مرحله‌ای می‌رسد که قادر به یافتن مرهمی برای درد فکری خود نیست و با خود در نزاع است.

وضعیت اول آگاهی شوربخت فرار به سوی فلسفه نوافلاطونی است و وضعیت دوم آن وضعیت آیینی مسیحیت.

یعنی اول موقعیتی غیرفعال دارد که به الوهیت پناه می‌برد و بعد دوم **به عبادت** می‌پردازد.

عبادت این توهم را به آگاهی شوربخت می‌دهد که قادر است حقیقت را از دریچهٔ چشم خداوند ببیند.

در این مرحله آگاهی شوربخت ترک دنیا می‌کند و نفس خود را انکار می‌کند.

یعنی فردیت خود را به نیستی تقلیل می‌دهد.

ولی چون می‌خواهد به‌نوعی با واقعیت ارتباط پیدا کند برای اینکه واقعیت بیرون از او وجود و معنا دارد ـ به این نتیجه می‌رسد که می‌تواند نقطه نظر ذهنی خود را در موازات با نگرش الهی قرار دهد.

از نظر تاریخی ما در ***پدیدارشناسی هگل*** به پایان قرون وسطای اروپایی می‌رسیم.

همچنین از بخش **خودآگاهی** وارد بخش **عقل** می‌شویم.

عقل منزلگاه جدیدی برای آگاهی است که رابطهٔ منفی با **غیریت** را تبدیل به رابطه مثبت می‌کند.

چون عقل جهان را عقلانی می‌پندارد و جهان غیرعقل نیست.

ما در اینجا قدم به دورهٔ اول مدرنیته و گرایش به علم می‌گذاریم یعنی قبل از هر چیز با **عقل مشاهده‌گر** روبه‌رو هستیم.

عقل مشاهده‌گر از سه مرحله عبور می‌کند:

۱. روانشناسی مشاهده‌ای که افراد را طبق روح تقسیم‌بندی می‌کند؛
۲. چهره‌شناسی؛
۳. جمجمه‌شناسی.

از نظر هگل این دو علوم آخر فاقد روش‌شناسی درست و عینیت علمی هستند چون وجه بیرونی فرد را به‌عنوان میان بلاواسطه درون او به حساب می‌آورند.

بنابراین **عقل مشاهده‌گر** جای خود را به ***عقل فعال*** می‌دهد که ***تحقق‌یافتگی خودآگاهی از طریق فعالیت*** اوست.

عقل به فردیت گرایش پیدا می‌کند و آن را موضوع تفکر خود قرار می‌دهد.

نخست خودش را فردی در میان افراد دیگر می‌بیند و اشارهٔ هگل در اینجا به یونان باستان و مسئلهٔ **اخلاق مدنی** است.

ولی در یونان باستان فرد **سعادت خود** و سعادت همهٔ جامعه را یکسان می‌پندارد، بنابراین فرد خودآگاه متوجه می‌شود که تنها شکلی که می‌تواند کلیت خود را در آن به‌دست بیاورد، کلیت **خودفردی** اوست.

بنابراین از لذت خودش پیروی می‌کند و از سنت‌ها سرپیچی می‌کند.

در اینجا اخلاق، دانش و اندیشه تبدیل به ابزاری برای لذت‌جویی فردی در جهان می‌شوند.

مثال هگل در اینجا ***فاوست*** گوته است همان‌طور که می‌دانید فاوست دانش و شناخت و علم را مسخره می‌کند.

فاوست در جست‌وجوی لذت محض است و حتی مشعوقهٔ خود Grotechen را هم وسیله‌ای برای لذت می‌بیند.

ولی کلیت لذت‌جویی به هیچ تقلیل می‌یابد و فاوست بندهٔ لذت‌جویی خود می‌شود.

تنها راه فرار از این بندگی و اثبات فردیت از دست‌دادن فردیت است.

همه‌چیز به عکس آن تبدیل می‌شود.

یعنی خودآگاهی دوباره کلیت‌گرا می‌شود.

ولی این بار کلیت‌گرایی در قلب اتفاق می‌افتد و نه در ذهن.

این چیزی است که هگل به آن می‌گوید **قانون قلب**.

در اینجا راهنمای فرد قانون عاطفی است. سوژه از لذت‌جویی خود دور می‌شود و در فکر سعادت همگان است.

ولی از عاطفهٔ شخصی خود یک قانون کلی استنتاج می‌کند و فکر می‌کند که هرچه برای او خوب است برای همگان هم خوب است.

شریعتی که هگل در اینجا انتخاب می‌کند، شخصیت کارل مور در ***راهزنان*** شیلر است.

از نظر کارل مور، اصلاح جهان یک امر ضروری است چون به‌نظر او جهان تحت تسلط قانونِ ضرورت است.

ولی تپش قلب کارل مور برای جهانیان و هم‌نوعان تبدیل به جنونی علیه نظم می‌شود، چون دیگر ***قانون قلب*** او را رد می‌کنند.

ما در یک وضعیت جنگ میان قوانین قلب قرار می‌گیریم و جهان با خودخواهی و فساد روبه‌رو می‌شود.

ولی خودآگاهی که همیشه در تحول و حرکت است، در جست‌وجوی فضیلت و تقوی است و نه فساد، و به این نتیجه می‌رسد که باید **فضیلت و تقوی** را به‌عنوان پروژه‌ای فردی دنبال کرد.

فضیلت با واقعیت جهان وارد پیکار می‌شود و شخصیت داستانی‌ای که نمونهٔ این نوع از خودآگاهی است دون کیشوت سروانتس است.

دون کیشوت شوالیهٔ تقوی و فضیلت است ولی پیکار او با سایه‌ها و آسیاب‌های بادی است نه با واقعیت.

یعنی در رؤیا به‌دنبال اثبات فردیت خود در برابر جهان فاسد است.

در اینجا فضیلت در تضاد با فردیت قرار می‌گیرد. ولی آگاهی به این نتیجه می‌رسد که **حرکت فردیت واقعیت کلیت** است.

یعنی فرد کم‌کم به این نتیجه می‌رسد که ذهن او موجب ایجاد فردیت او می‌شود.

ولی زمانی که در واقعیت قرار می‌گیرد می‌بایستی دست به عمل بزند.

اما این عمل فقط فردی نیست، بلکه یک کنش اخلاقی است که نتیجهٔ عقل قانونگذار است.

در اینجا ما به اخلاق کانتی می‌رسیم، یعنی معیاری که عقل از آن پیروی می‌کند

ولی خود آن را پدید می‌آورد.

ولی کلیت این ذات اخلاقی در فردیت یک فرد خودآگاه نمی‌گنجد، چون عملکرد یک فرد کلیت این قانون اخلاقی را توجیه نمی‌کند.

قانون برای اینکه کلی باشد باید تجلی ارادهٔ همگان باشد (تأثیر روسو).

آنجا که سخن از ذات اخلاقی است منظور جوهرِ واقعی خودآگاهی است.

از نظر هگل جوهر واقعی خودآگاهی **ذهن *یا* روح** است که در مورد **کلیت** و نه **فردیت** می‌اندیشد.

در اینجا ما وارد بخش **ذهن *یا* روح** می‌شویم و برای اولین بار در پدیدارشناسی با اشکال سیاسی-تاریخی روبه‌رو می‌شویم.

در مراحل قبلی با وجوه انتزاعی این اشکال روبه‌رو بودیم، ولی در اینجا با مشکل تمام و کامل تاریخی آن برخورد می‌کنیم.

تاریخ از دیدگاه هگل فقط مجموعه‌ای از خطاها و اشتباهات بشری نیست، بلکه تجربه‌ای است که با خود فراگیری پدیدارشناختی نیز به‌همراه دارد.

تاریخ از نظر هگل دارای معناست و معنای آن را عقل تعیین می‌کند.

یعنی به‌عبارت دیگر، برای هگل حرکت تاریخ با حرکت عقل همراه است.

اگر عقل تاریخ‌ساز است و با حرکت عقل تاریخ شکل می‌گیرد به این دلیل است که هدف نهایی عقل در جهان **فعلیت آزادی** است.

به همین دلیل، هگل به ما می‌گوید که می‌بایستی با چشم عقل به تاریخ بنگریم یعنی تاریخ را به درجهٔ آگاهی عقلانی یا مفهوم concept برسانیم.

بنابراین حرکت تاریخ با حرکت منطقی مفهوم و با حرکت پدیدارشناختی ذهن یا روح همراه است.

نقشهٔ تاریخ با نقشهٔ منطقی ایده (Ideé) و **مفهوم** یکسان است.

به همین جهت دیالکتیک تاریخ تجلّی مراحل مفهومی و ضروری **ایده** است.

از آنجا که همهٔ انسان‌ها فیلسوف نیستند و قابلیت فهم خودحرکتی مفهوم را ندارند، بنابراین هگل بر این عقیده است که انسان‌ها قابلیت فهم نقشی راکه در تاریخ ایفا می‌کنند، ندارند،

به‌ویژه در مراحل اولیهٔ تاریخ و در منزلگاه‌هایی که عقلانیت هنوز به‌شکل

مطلوب خود نرسیده است، انسان‌ها از نقشه و عملکرد عقل در تاریخ ناآگاه‌اند.

هگل به این وضعیت می‌گوید «نیرنگ عقل.»

«نیرنگ عقل» بدین معناست که عقل قادر است در صحنهٔ تاریخ از قابلیت‌ها و هیجانات افراد در جهت اهداف تاریخی خودش استفاده کند.

هگل در کتاب ***عقل در تاریخ*** مثال ژولیس سزار را می‌زند که قبل از اینکه به دست بروتوس[1] و قاتلان خود کشته شود، پایان جمهوری روم را اعلام می‌کند و اهداف عقل یا روح را به ثمر می‌رساند.

و هگل در همان کتاب ***عقل در تاریخ*** اضافه می‌کند که آنچه به عمل و کُنش سزار قدرت می‌بخشد یکی‌شدن آن با **روح جهانی** یا Weltgeist است.

از نظر هگل مردمان با این **روح جهانی** آشنایی ندارند و در حقیقت آن را به‌عنوان **گرایش و تمایلی** درونی[2] حس می‌کنند.

ولی با وجود این، زمانی‌که انسان تاریخ را می‌سازد در حقیقت خود را می‌سازد، چون برای خودسازی و داشتن شناخت درستی از خود می‌بایستی از طریق عمل ذهن، خود را عینی کند، یعنی جنبه‌ای بیرونی به آن بدهد.

از نظر هگل «عمل یا کُنش گردش یا شَوند ذهن به منزلهٔ آگاهی است.»

این عمل یا کُنش، حرکت استعلایی پیوستهٔ خویشتن است.

چرا؟ چون انسان حیوانی است ناراضی ولی برخلاف حیوانات، نارضایتی خود را به‌طور پیوسته تبدیل به عملی منفی می‌کند.

هگل تجربهٔ پدیدارشناختی این منفیت را به صورت ضرورتی فلسفی بیان می‌کند که در جست‌وجوی ایجاد نظام علم در برخورد با واقعیت جهان است.

هگل فلسفهٔ تاریخ و فلسفهٔ سیاست را توأم با یکدیگر می‌داند و هر دو بخش، «روح عینی» را در نظام علم تشکیل می‌دهند.

ما در نظام علم سه بخش اصلی داریم:

۱. بخش روح ذهن (انسان‌شناسی، پدیدارشناسی و روان‌شناسی)؛

۲. بخش روح عینی؛

۳. بخش روح مطلق (هنر، دین و فلسفه).

---

1. Brutus

2. immanenter Trieb

اندیشهٔ سیاسی هگل

هگل در کتاب‌های مختلف خود به تحقیق دربارهٔ فلسفهٔ تاریخ و فلسفهٔ سیاسی می‌پردازد، برای مثال: فصل ششم *پدیدارشناسی ذهن* و پاراگراف‌های ۴۶۸ تا ۵۳۵ *دائرةالمعارف علوم فلسفی* به فلسفهٔ تاریخ اختصاص دارد.

همچنین *اصول فلسفهٔ حق* تماماً کتابی است که به فلسفهٔ سیاسی هگل اختصاص یافته است.

روح یا ذهن هیچگاه در وضعیت بی‌حرکتی نیست، بلکه همیشه در حرکتی است که او را در تاریخ ذهن و عین به جلو می‌برد.

هگل در *اصول فلسفهٔ حق* می‌نویسد:

«تاریخ ذهن، کُنش آن است، زیرا ذهن آن چیزی است که انجام می‌دهد و عملکرد آن به‌منزلهٔ موضوع آگاهی خوددرآمدن است.»

بدین جهت می‌توان گفت که روح یا ذهن نتیجهٔ عملکرد قوهٔ شعور نیست، بلکه ماهیتی عینی دارد،

روح یا ذهن برای هگل به‌صورت مفهوم فهمیده می‌شود و هگل خود در پاراگراف ۳۷۸ *دائرةالمعارف علوم فلسفی* می‌نویسد:

«هدف اساسی فلسفهٔ ذهن واردکردن مفهوم در شناخت ذهن است.»

معنای این حرف این است که ذهن تنها به‌عنوان مفهوم حرکت و تمامیت است.

یعنی تنها دیالکتیک مفهوم است که به ما اجازهٔ دست‌یافتن به شناخت ذهن یا روح را می‌دهد.

به همین دلیل هم، هگل بر این عقیده است که ذهن یا روح همیشه در گردش یا بهتر است بگوییم در حال گردیدن است، یعنی ماهیتی تاریخی دارد.

ذهن تاریخی است، زیرا حرکت آن در تاریخ به معنای دست‌یافتن به شناخت خود در تاریخ است.

و این ذهن یا روح است که انسان را در تاریخ قرار می‌دهد و به او ماهیتی تاریخی می‌بخشد.

پس غایت انسان رسیدن به شناخت عقل از خویش است.

و زمانی‌که ما به بخش روح عینی می‌رسیم، که بخشی از نظام علم است و هگل در آن فلسفهٔ سیاسی خود را مطرح می‌کند، مسئلهٔ هگل دیگر روند فراگیری آگاهی و یا فرآیند شکل‌گیری مفهوم نیست، بلکه چگونگی شکل‌گیری مفهوم آزادی در چارچوب یک ساختار اجتماعی و سیاسی است.

هگل همان‌طور که در ***پدیدارشناسی*** و در ***منطق*** به ما نشان داد، در اینجا نیز به ما نشان می‌دهد که ***ذهن به‌عنوان آزادی*** در هر قالب سیاسی بلاواسطه‌ای قرار نمی‌گیرد.

قالب سیاسی‌ای که آزادی به‌طور کامل در آن شکل می‌گیرد نتیجهٔ حرکت ***عقل***، ***ذهن*** و یا ***ایده*** است. بنابراین عقل می‌بایستی اینجا نیز علیه هر ساختار بی‌واسطه‌ای عمل کند.

مسئلهٔ هگل این است که سوژه چگونه خود را به‌عنوان فردیتی آزاد و خودمختار مطرح می‌کند.

می‌شود گفت که این مسئله فلسفهٔ اخلاق کانت نیز هست،

ولی این بار نیز مثل معرفت‌شناسی که هگل کانت و پساکانتی‌ها را به نقد می‌کشد،

در فلسفهٔ اخلاق و فلسفهٔ سیاسی خود نیز دست به نقد کانت و اخلاق کانتی می‌زند.

نقد اصلی هگل به فلسفهٔ کانت در این است که اخلاق کانت هیچگاه ***حالت***

صوری خود را از دست نمی‌دهد و در مرز سیاست قرار می‌گیرد یعنی هیچ‌گاه آن‌طور که باید عینی نمی‌شود.

زیرا هگل برخلاف کانت بر این عقیده است که اخلاق فقط در محدودهٔ سیاست می‌تواند قالبی عینی پیدا کند.

هگل برای به نقدکشیدن اخلاق کانتی از مفهوم فلسفی جدیدی استفاده می‌کند که آن واژهٔ آلمانی Sittlichkeit است که با کلمهٔ Sitten به معنای **آداب و رسوم** هم‌ریشه است.

ولی هگل واژهٔ Sittlichkeit را در تضاد با واژهٔ Moralität به‌کار می‌برد.

می‌توان گفت که Moralität همان mores انگلیسی است که ما در فارسی برابر **رسوم اخلاقی** یا **اخلاقیات** استفاده می‌کنیم.

از نظر هگل، **کانت مسئولیت اخلاقی** را با **رسوم اخلاقی** یکسان می‌داند و قادر نیست که فراسوی آن، موضوع Sittlichkeit و یا **اخلاق عینی** یا **اخلاق جمعی** را مطرح کند.

موضوع خیلی روشن است:

به این دلیل که برای کانت آنچه مهم است **اخلاق فردی** است، درصورتی‌که برای هگل **اخلاق جمعی** مهم است یا بهتر است بگوییم **اخلاقی که در چارچوب جامعهٔ سیاسی** شکل گیرد.

هگل برخلاف کانت معتقد است که مسئولیت اخلاقی یک مقولهٔ صوری نیست.

به‌عبارت دیگر، از نظر هگل اخلاق کانتی ما را به **فرمالیسم توخالی** می‌رساند که قادر نیست مفهوم عینی آزادی یا مفهوم **واحد سیاسی** را از آن استنتاج کند.

به همین دلیل، به اعتقاد هگل، کانت در دام نگرش نفع‌گرایانه از جامعه و سیاست قرارمی‌گیرد یعنی هر فردی به‌گونه‌ای شخصی در جست‌وجوی مفهوم خوشبختی است،

ولی از نظر هگل، مسئلهٔ سیاست به معنای محدودکردن آزادی‌های فرد برای رسیدن به نوعی همزیستی در قالب قانون کلی است.

در قالب این قانون است که واژهٔ Sittlichkeit یا اخلاق عینی معنا می‌یابد، زیرا اشارهٔ هگل به وظایف و مسئولیت‌های اخلاقی و مدنی است که هر فردی در چارچوب یک واحد سیاسی و ساختار اجتماعی دارد.

در اینجا هگل تفاوتی بین **آنچه می‌بایستی باشد** و **آنچه هست** قرار نـمی‌دهد، یعنی به‌عبارت دیگر برای او Sein (هستی) و Sollen (بایستن) یکی است.

هستی و **بایستن** هر دو معنای خود را در قالب روح جامعه‌ای می‌یابد که جوهر خود را به‌عنوان ملتی آزاد مطرح می‌کند.

این جامعه خود تجلی تاریخی Geist (روح یا ذهن) است و هدف غایی افراد است.

پس می‌توان گفت که آرمان سیاسی هگل به‌نوعی تولد دوبارهٔ روح آزادی است که در یونان باستان وجود داشت.

به همان‌گونه که در یونان باستان زندگی اخلاقی با زندگی سیاسی توأم بود، هگل در عصر مدرن نیز می‌خواهد به فضای سیاسی دست پیدا کند که در آن **ضـرورت اجتماعی** و آزادی فردی با یکدیگر در تضاد نباشند.

آرمان هگل درواقع ادغام فردیت مدرن و اخلاق عینی Sittlichkeit است.

این همزیستی را هگل در جوهر دولت مدرن می‌یابد.

برای هگل جوهر دولت مدرن زندگی اخلاقی یا همان اخلاق عینی است.

هگل در کتاب ***عقل در تاریخ*** می‌نویسد: «هرچه انسان دارد مدیون دولت است. تمام ارزش انسانی و واقعیت معنوی‌ای که انسان دارد از طریق دولت به‌دست آورده است.»

در اینجا وقتی هگل از دولت صحبت می‌کند، منظورش دولت مدرن است، و نه دولت توتالیتر.

درواقع، منظورش واحد سیاسی‌ای است که جوهر آن به واحد سیاسی یـونان باستان خیلی نزدیک است.

برای هگل تنها راه زندگی در روند تاریخ و زندگی در و برای آزادی، زنـدگی در چارچوب دولت است.

چون فقط در چارچوب دولت، انسان قادر است به مـوجودیت عـقلانی خـود دست یابد.

به همین دلیل، از دیدگاه هگل افرادی که در جوامع ایلیاتی زندگی می‌کنند کـه دولتی وجود ندارد در حاشیهٔ تاریخ به‌سر می‌برند.

هگل تفاوتی میان ***جوامع تاریخی عینی*** و ***جوامع غیرتاریخی*** قائل می‌شود:

جوامع تاریخی عینی جوامعی هستند که با فرآیند عقل‌گیری روح یا ذهن همراه هستند و ملل در این جوامع سوژه‌های تاریخ هستند، یعنی عاملان آن هستند، آن چیزی که هگل به آلمانی می‌گوید Volksgeister (روح‌های قومی) و یا تمدن‌های تاریخی،

ولی یک تفاوت اساسی میان **شهروندی باستان** و **شهروندی مدرن** وجود دارد و آن این است که در دولت مدرن ما به **شهروندی کلی** می‌رسیم، چون شهروندان وظایف و مسئولیت‌های اقتصادی نیز دارند.

درصورتی‌که در پولیس آتنی بردگان این وظایف اقتصادی را به‌عهده داشتند.

و این دقیقاً تفاوتی است که هگل میان **جامعهٔ مدنی** و **دولت** قائل می‌شود.

از نظر هگل، ما در فضای سیاسی مدرن به جامعهٔ مدنی می‌رسیم که فضای نظام احتیاجات است و در آن بورژواها به دادوستد اقتصادی مشغولند.

جامعهٔ مدنی بورژوایی فاصله‌ای است که **نهاد خانواده** را از **نهاد دولت مدرن** جدا می‌کند.

در واقع **جامعهٔ مدنی** مرحلهٔ دوم یا وسط روند دیالکتیکی شکل‌گیری مفهوم حق در مدرنیته است.

روح مطلق که در چارچوب روند حق شکل می‌گیرد دارای سه مرحله دیالکتیکی است:

۱. خانواده؛

۲. جامعه مدنی؛

۳. دولت.

که هر سه به‌نوعی بیانگر مفهوم پدیدارشناختی Sittlichkeit یعنی اخلاق عینی هستند.

مثل همیشه در نظام هگلی ما از بلاواسطگی شروع می‌کنیم.

خانواده شکل بلاواسطهٔ اخلاق عینی است، که افراد را در قالب جامعه‌ای طبیعی گرد هم می‌آورد.

فرد در خانواده بخشی از یک کلیت طبیعی و غیرسیاسی است، چون سامان‌دهی خانواده برمبنای رابطهٔ میان مرد و زن و نه رابطهٔ میان شهروندان قرارگرفته است.

بنابراین در اینجا روح تاریخی کاملاً درونی شده و منفعل است. ولی ثمرهٔ این خانواده بچه‌ای است که محتاج آموزش اجتماعی است و بنابراین به بیرون از خانواده نگاه می‌کند.

در اینجا تضادی در ساختار خانواده به‌وجود می‌آید که هم درونی است و هم بیرونی، و به همین دلیل ما باید به مرحلهٔ دیالکتیکی دیگر برویم که تکمیل‌کنندهٔ نهاد خانواده است.

یعنی اگر قرار باشد که ما به‌عنوان انسان آگاه و آزاد به مرحلهٔ کامل‌تری قدم بگذاریم، باید به مرحله‌ای از واسطگی برسیم که همان **جامعهٔ مدنی** است.

اخلاق عینی برای شکل‌دادن به خود محتاج گذر و عبور دیالکتیکی از مرحلهٔ **خانواده** به مرحلهٔ **جامعهٔ مدنی** است.

فرد در جامعهٔ مدنی همان **فرد خصوصی** خانواده است ولی هدف و غایت خصوصی او فراسوی خانواده مطرح می‌شود.

جامعهٔ مدنی از نظر هگل یک دولت ناکامل است، به همین دلیل او آن را **دولت شعوری** و نه **دولت عقلانی** می‌نامد.

همان‌طور که قبلاً هم گفتیم هگل میان **شعور** و **عقل** تفاوت قائل می‌شود و برای او شعور یک قوهٔ منفی و منفعل است، درحالی‌که عقل زنده و پرحرکت است.

به‌عبارت دیگر، جامعهٔ مدنی لحظهٔ منفی دولت مدرن است، چون فقط یک حالت **واسطه** میان دولت و خانواده را ایفا می‌کند.

به همین جهت، برای هگل جامعهٔ مدنی همچون خانواده شکلی متضاد است که در آن **اخلاق عینی** هنوز به تحقق نرسیده است.

تحقق واقعی اخلاق عینی Sittlichkeit در ساختار دولت صورت می‌گیرد.

تضاد جامعهٔ مدنی در کجاست؟

از یک سو **جامعهٔ مدنی** مجموعه‌ای از افراد خاص است که اهداف خاص دارند، یعنی که خود را هدف اعمال خود قرار می‌دهند، چون به‌دنبال رفع احتیاجات اقتصادی خود هستند و از حق مالکیت خود دفاع می‌کنند.

ولی از سوی دیگر، جامعهٔ مدنی تجلی نوعی از **کلیت** نیز هست.

این **کلیت** تمام‌نیافته و کامل‌نشده است.

چرا؟ چون از نظر هگل جامعهٔ مدنی جامعهٔ بورژوایی است[1] یا بهتر است بگوییم **جامعهٔ بورژواهاست.**

بورژواها یا شهرنشین‌هایی که هنوز به مقام **شهروند سیاسی** نرسیده‌اند، چون **اخلاق عینی** هنوز شکل کامل خود را نیافته است.

بنابراین هگل با نظریه‌های قرارداد اجتماعی ازقبیل روسو که **جامعهٔ مدنی** و **دولت** را یکی می‌دانند مخالف است.

از نگاه هگل **جامعهٔ مدنی** و **دولت** دو مرحلهٔ دیالکتیکی مختلف از **روح عینی** هستند.

برای هگل **دولت** فضای آزادی است، درحالی‌که **جامعهٔ مدنی** فضای **ضرورت** است.

پس **جامعهٔ مدنی** یک دولت وارونه است، یعنی هگل به آن می‌گوید **دولت بیرونی.**

بیرون‌بودگی دولت یعنی وضعیتی که در آن **کلیت** هنوز به کمال نرسیده است.

جامعهٔ مدنی تجلی بیرونی دولت است چون فاعل جامعهٔ مدنی فاعل اقتصادی است درحالی‌که فاعل دولت فاعل سیاسی هم هست.

ولی چرا ما در مرحلهٔ جامعهٔ مدنی متوقف نمی‌شویم و باز این حرکت دیالکتیکی تاریخ و حرکت پدیدارشناختی آگاهی از آزادی ما را به سوی ساختار دولت می‌برد؟

دلیلش مثل همیشه تضادی است که در این شکل پدیدارشناختی-سیاسی به‌وجود می‌آید.

درست است که جامعهٔ مدنی نظام احتیاجات شخصی است ولی نباید فراموش کرد که در جامعهٔ مدنی افراد مجبورند در مورد احتیاجات دیگران نیز فکر کنند.

کاری که یک فرد خاص انجام می‌دهد برای فرد دیگر هم نتیجه دارد.

پس جامعهٔ مدنی حد وسط میان یک **فرد منفرد** و **جمعی از افراد** است.

به همین جهت هگل معتقد است که جامعه به سه وضعیت یا نظام تقسیم می‌شود، که هگل به آلمانی واژهٔ Stand را استفاده می‌کند.

---

1. Burgerliche Gesellschaft

Stand یعنی طبقهٔ Klasse است و نه دولت Staat، بلکه اشاره به نظام‌های متفاوتی است که در درون جامعهٔ مدنی وجود دارد:

۱. اولین گروه دهقانان هستند که در چارچوب بلاواسطگی قرار دارند و به واحد خانواده نزدیک‌ترند.

۲. دومین گروه تجار و بازرگانان هستند که در فضای شهری قرار می‌گیرند و در وضعیت واسطگی هستند.

۳. سومین گروه بوروکرات‌ها یا کارمندان دولت هستند که در جامعهٔ مدنی زندگی می‌کنند ولی به دولت مربوط‌اند.

هگل نه‌تنها به عملکرد بوروکرات‌ها در جامعهٔ مدنی توجه دارد، بلکه توجهی هم به نماد **پلیس** و به **مؤسسات** دارد.

از نظر او وظیفهٔ پلیس در **جامعهٔ مدنی** این است که فرد جزئی از قوانین کلی پیروی کند.

درحالی‌که از نظر او **مؤسسات** نقش کلیدی را برای عبور دیالکتیکی از جامعهٔ مدنی به دولت ایفا می‌کنند.

مؤسسه هم جزئیت ذهنی را دربردارد و هم **کلیت عینی** را.

چون در مؤسسه، میل به امنیت فرد تبدیل به یک حق جمعی می‌شود.

و غایت جزئی یک فرد تبدیل به غایت کلی آن مؤسسه می‌شود.

در حقیقت چون در دولت مدرن شهروندان مثل یونان باستان شرکت مستقیم در امور اجتماع ندارند، بنابراین احتیاج دارند که این **اخلاق عینی** را در مرحله‌ای به اجرا بگذارند و آن را می‌توانند در قالب شرکت‌ها و مؤسسات به عمل بگذارند.

مؤسسات افراد جزئی را در نظامی کلی و همه‌گیر قرار می‌دهند و موجب می‌شوند که فرد از طریق کار جزئی خود به یک شأن کلی برسد.

بدین‌گونه مؤسسات به فرد این آگاهی را می‌دهند که او موجودی اجتماعی است و همه‌چیز را نمی‌تواند در جهت منافع خودش انجام دهد.

مؤسسات موجب می‌شوند که فرد ماهیت خودخواهانه خود را پشت سر بگذارد و در فکر کلیت جامعه باشد.

بنابراین مؤسسات خود بنا به تعریف مرحلهٔ عبور از جامعهٔ مدنی به دولت هستند.

دولت از طریق نهاد **مؤسسه** از قلب جامعهٔ مدنی بیرون می‌آید.

برای هگل دولت فعلیت و تحقق‌یافتگی ایدهٔ **اخلاق عینی** Sittlichkeit است.

فقط در نماد دولت است که این ایده به کمال خود دست می‌یابد.

دولت آزادی و عقلانیتِ فعلیت‌یافته است.

دولت آزاد است، چون **عقلانیت در خود** و **برای خود** است.

در اینجا دیگر تضادی میان **حقوق** و **وظایف** شهروندان نیست.

از نظر هگل حق شهروند به معنای احترام‌گذاشتن به قوانین است و این احترام‌گذاشتن روندی عقلانی است، چون با آگاهی از آزادی همراه است.

پس دولت هگلی یک هدف و یک غایت عقلانی است.

هگل در اینجا با دید انتقادی به نظریهٔ قرارداد اجتماعی روسو نگاه می‌کند و معتقد است که ارادهٔ روسویی قابلیت ایجاد آزادی سیاسی را ندارد چون هیچ‌گاه به محتوای عینی مفهوم خود نمی‌رسد و همیشه در مرحلهٔ انتزاع باقی می‌ماند.

و هگل نتایج منفی نظریهٔ قرارداد اجتماعی روسو را در انقلاب فرانسه می‌بیند.

اصل دولت برای هگل مثل روسو بر مبنای اراده قرار گرفته است، ولی آنجا که روسو از اراده فردی سخن می‌گوید، هگل مفهوم **ارادهٔ عینی** را مطرح می‌کند، یعنی به‌عبارتی همان **اخلاق عینی** یا Sittlichkeit.

برای هگل فرد درصورتی به عینیت می‌رسد که عضوی از دولت باشد، یعنی شهروند دولت باشد و با اراده‌های فردی دیگر ارادهٔ مشترکی را تشکیل دهد.

در نماد دولت **کلیت** و **فردیت** در یکدیگر ادغام می‌شوند.

یعنی به‌عبارت دیگر، دولت وحدت ترکیبی تمامی عملکردها و فعالیت‌هایی است که در سطح یک ملت مطرح می‌شوند.

به همین منظور، هگل معتقد است که سرنوشت عقلانی افراد، زندگی اجتماعی در دولت است.

توجه هگل به مفهوم دولت در قالبِ هستی‌شناسی فلسفیِ خود اوست و به همین منظور او به ریشه‌های تاریخی دولت مدرن اشاره‌ای نمی‌کند.

اشارهٔ هگل به مفهوم **دولت** به‌دلیل توجه فلسفی او به مفهوم **آزادی** است.
دولت مدرن، از دیدگاه هگل، واقعیت بالفعل **آزادی عینی** است.
دولت عینیتِ کمال‌یافته و آگاه اِرادهٔ بشری است.
به همین منظور، نظریهٔ دولت نزد هگل را می‌بایستی به‌عنوان نظریهٔ فلسفی درنظر گرفت یعنی، مفهوم **دولت** نزد هگل بیشتر یک مفهوم منطقی-پدیدارشناختی است تا یک مفهوم سیاسی که به یک وضعیت یا رژیم خاص سیاسی اطلاق شود.
اگر هگل از نهادهایی صحبت به میان می‌آورد (مثل نهاد سلطنت) که در دورهٔ خود او نیز وجود دارند، نباید توجه ما را به این سو سوق دهد که منظور هگل دفاع از نظام سلطنت زمان خودش است.
در حقیقت مفهوم دولت که در ***اصول فلسفهٔ حق*** مطرح می‌شود از ساختار و روند نظام فلسفی هگل جدا نیست و برای فهم آن ما مستلزم فهم فلسفهٔ او هستیم.
به همین دلیل دولت برای هگل یک **غایت در خود** نیست، بلکه مرحله‌ای منطقی-پدیدارشناختی از روند کلی روح یا ذهن است.
در مفهوم **دولت** روح یا ذهن به صورت عینی آزاد است، نه به گونه‌ای مطلق.
و مرحلهٔ دیالکتیکی **روح مطلق** بعد از عبور از **روح عینی** صورت می‌گیرد.
و آن مرحله‌ای است که **روح ذهنی** و **روح عینی** با هم در آشتی قرار می‌گیرند، یعنی **آگاهی فردی** (که در پدیدارشناسی ذهن مطرح است) با **آگاهی جمعی** (که در فلسفهٔ حق مطرح است) در **روح جهانی** با یکدیگر ادغام می‌شوند.
و ما به‌این‌ترتیب بار دیگر به فلسفه بازمی‌گردیم.
اندیشه در مورد دولت و اندیشه در مورد سیاست فراسوی دولت و سیاست مطرح می‌شود.
این جملهٔ معروف هگل را فراموش نکنیم:
«جغد مینروا شامگاهان به پرواز درمی‌آید.»
و راه را برای تأویل و تفسیرهای جدیدی بر اندیشهٔ هگل می‌گشاید.
این خود نشان‌دهندهٔ قدرت فکری نظام فلسفی هگل است، که فراسوی تمامی نقدهایی که از آن در ۱۵۰ سال گذشته شده، هنوز به فهم ما از بحران‌ها و چالش‌های دنیای مدرن کمک می‌کند.

نگاهی کوتاه به فلسفهٔ سیاسی هگل

هگل در دستنویس‌های ینا (Jena) می‌نویسد: «هرکسی فکر می‌کند و می‌خواهد که بهترین جهانی باشد که به او تعلق دارد، ولی آن فردی بهترین این جهان است که به بهترین وجه جهانی راکه به او تعلق دارد توصیف کند.»

شاید بتوان گفت که فلسفهٔ سیاسی هگل بهترین کوشش فلسفی در جهت توصیف جهان واقعی ماست. از این رو برای هگل تمامی پدیده‌های تاریخی بنا به تعریف، پدیده‌های سیاسی هستند، زیرا زندگی سیاسی شرط امکان‌پذیری و فعلیت‌یافتگی تاریخ است. بنابراین فلسفهٔ هگل قبل از هر چیز فلسفه‌ای سیاسی است و هگل متفکر فلسفی دولت مدرن است. ولی سیاست از نظر هگل لحظه‌ای از کلیت اندیشیده شده است. شاید به همین دلیل فهم فلسفهٔ سیاسی هگل مستلزم فهم تمامیت فلسفی او یعنی «نظام علم» است. ولی می‌بایستی به این امر توجه داشت که فلسفهٔ هگل، فلسفه را به‌عنوان حقیقت سیاست مطرح می‌کند، زیرا شوند فلسفه شوندی واقعی و بنابراین سیاسی است، به همانگونه که سیاست در روندی پدیدارشناختی و فلسفی قرار می‌گیرد. پس می‌توان گفت که هستی‌شناسی هگل گفتمان فلسفی سیاست است، زیرا با طرح مفهوم حقیقی سیاست فیلسوف قادر است به حقیقت سیاست دست یابد، بنابراین فلسفهٔ سیاسی هگل چیزی نیست جز

سیاستی فلسفی‌شده، در اینجا ما به این گفتهٔ هگل پی می‌بریم که می‌گوید: «فلسفه اندیشهٔ زمان خود است.» آنچه که ویژگی زمان هگل را تشکیل می‌دهد، وقوع انقلاب فرانسه و طرح جدید مسئلهٔ آزادی است که هگل می‌کوشد تا آن را به شکلی فلسفی درآورد. نظریهٔ سیاسی هگل بیانگر تولد آزادی در دوران مدرن است، به‌عبارت دیگر، فلسفهٔ سیاسی هگل بیان تجلی آزادی در مدرنیته است. از این جهت، فعلیت یافتگی جهان مدرن همراه با فعلیت‌یافتگی دولت مدرن است. فلسفهٔ سیاسی هگل تجزیه و تحلیل مفهوم هنجاری آزادی نیست بلکه پدیدارشناسی آزادی است که می‌کوشد تا مراحل گوناگون شکل‌گیری و فعلیت‌یافتگی آزادی را در تاریخ ترسیم کند، از این لحاظ فلسفهٔ هگل فلسفهٔ آزادی است و یعنی کوششی فلسفی در جهت اندیشیدن واقعیت تاریخی آزادی به‌عنوان مفهوم. پس از دیدگاه هگل حقیقت آزادی در مفهوم آزادی است که مراحل شکل‌گیری عقلانی خود در تاریخ را پشت سر گذاشته است. در فلسفهٔ هگل مفهوم «آزادی» به‌طور مکرّر استفاده می‌شود. از نظر هگل، آزادی شیوهٔ هستی‌شناختی ذهن یا روح است، زیرا ذهن یا روح قلمرو آزادی است. بنابراین آنچه را که هگل «فلسفهٔ روح» می‌نامد، فلسفهٔ آزادی است. از آنجا که انسان ذهن یا روح است، بنابراین انسان آزاد است، ولی انسان آگاهی از آزادبودن خود را در روندی پدیدارشناختی به‌دست می‌آورد که روندی آموزشی و پرورشی است. پس از دیدگاه هگل آزادی در طبیعت وجود ندارد، بلکه آزادی امری تاریخی است که انسان با تجربه از واقعیت و ذهنی‌کردن آن به‌دست می‌آورد، از این رو، آزادی انسان فقط آزادی‌ای سیاسی و حقوقی نیست، بلکه آزادی‌ای منطقی-فلسفی نیز هست، زیرا آزادی از نظر هگل آزادی‌ای اندیشیده شده و بنابراین «مفهومی‌شده» است. هر آزادی‌ای که فعلیت یافته باشد، آزادی‌ای اندیشیده شده نیز هست. به‌عبارت دیگر آزادی آگاهی از آزادی است.

سیاست آگاهی از آزادی را تحت تأثیر قرار نمی‌دهد، زیرا آگاهی از آزادی فقط نتیجهٔ کنش تأملی انسان نیست، بلکه نتیجهٔ پیکاری مداوم و دائمی برای زنده‌ماندن و زنده نگهداشتن تاریخ است. تاریخ قلمرو مبارزه برای آزادی است و مبارز اصلی این مبارزه فرد است، ولی برای هگل، تاریخ صحنهٔ پیکار طبقاتی نیست، زیرا هگل به تاریخ به‌منزلهٔ قلمرو پیروزی‌ها و شکست‌ها و انقلاب‌ها و ضدانقلاب‌ها

نمی‌نگرد. برای هگل تاریخ قلمرو رابطهٔ علی میان رویدادها نیست. از نظر او چنین نگرشی به قلمرو عقل تعلق ندارد بلکه نگرشی شعوری است. هگل به‌دلیل رد نظریه کانتی تفاوت گذاری میان نومن و پدیده، برخلاف کانت، آزادی را در قلمرو نومن قرار نمی‌دهد. از دیدگاه هگل انسان دو ساحت تاریخی دارد: یک ساحت پدیدار و یک ساحت عِلّی. از این رو، رویدادهای تاریخی پدیده‌هایی هستند که به شکلی عِلّی در ارتباط با یکدیگر قرار می‌گیرند. ولی هگل در ازای اینکه عقل را در گرو تاریخ قرار دهد و تاریخیگر باشد، در جست‌وجوی عقلانیتی در تاریخ است. این عقلانیت در نظام فلسفی هگل، به شکل پیشینی به‌دست نمی‌آید، بلکه نتیجهٔ روندی پدیدارشناختی است که در برابر روند طبیعی قرار می‌گیرد. از این جهت، در اندیشهٔ هگل «الزام تاریخی» و «الزام طبیعی» دو امر متفاوتند. «الزام تاریخی» امری اندیشیده‌شده و مفهومی شده است، زیرا امری معنوی است یعنی به ارادهٔ انسانی وابسته است. درحالی‌که از نظر هگل در طبیعت، ارادهٔ انسانی نقش خود را به نحوی عقلانی ایفا نمی‌کند. درواقع ارادهٔ انسانی در قالب دولت فعلیت می‌یابد. پس از نظر هگل سیاست مفهوم، مفهوم تاریخی سیاست است که در قالب دولت فعلیت می‌یابد. در این صورت، آزادی سیاسی فرد یا شهروند وابسته به ماهیت تاریخیگر دولت است. در این‌جا هگل کلمهٔ آلمانی Geschichtlichkeit را استفاده می‌کند که به معنای تاریخ کلی و جهانشمول و نه تاریخ جزئی است. برای هگل (برخلاف هایدگر) آنچه که تاریخی است، دولت می‌باشد نه انسان. دولت سوژه کنش تاریخی است، زیرا دولت تولیدکنندهٔ انسان سیاسی است. بنابراین عملکرد دولت هگلی، حفظ و بقای انسان کالبدی نیست، بلکه شکل‌دادن به موجودیت معنوی انسان، یعنی آزادی اوست. ولی انسان طبیعی انسانی آزاد نیست، زیرا عمل و کنش او تعیین شده است و اصل علیت در او به شکلی آگاهانه عمل نمی‌کند. در عوض، آزادی معنوی، که به‌شکلی پدیدارشناختی در تاریخ شکل می‌گیرد، آزادی‌ای فعلیت‌یافته و سیاسی است. به همین منظور هگل در آثار خود به‌مراتب بیشتر از مفهوم آزادی عقلانی استفاده میکند تا از مفهوم آزادی سیاسی، زیرا آزادی عقلانی از دیدگاه او آزادی است که انتزاعی نیست، بلکه عینی است. به‌عبارت دیگر، دولت تجلی آزادی است که درعین حال که ذهنی است (یعنی تجربه شده است) عینی هم هست (یعنی

به مرحلهٔ مفهوم هم رسیده است). پس ما در قالب دولت هگلی هم مفهوم آزادی را داریم و هم تجربهٔ آزادی را. از این رو فقط در چارچوب دولت است که ارادهٔ کلی و آگاهی فردی یکسان می‌شوند.

از نگاه قدما (ازجمله ارسطو) آزادی سیاسی نه یک هدف بلکه یک وسیله بود. درحالی‌که در فلسفهٔ سیاسی مدرن مسئلهٔ اصلی سیاست ضمانت آزادی در کنار ایجاد دولت است و این موضوعی است که اندیشمندان چون ماکیاولی، هابز، لاک و روسو از آن آگاهی دارند. بی‌شک مهم‌ترین توصیف از آزادی را می‌توان در اندیشهٔ منتسکیو یافت که هگل را تحت تأثیر قرار داده است. از دیدگاه منتسکیو: «آزادی حق انجام اعمالی است که قوانین اجازه می‌دهند.» ولی آنچه که برای هگل مهم است، فقط معیار آزادی سیاسی نیست، بلکه شیوهٔ امکان‌پذیری و نمادیافتگی آن است. از این رو آزادی فقط در تاریخ و در قالب دولت امکان‌پذیر است. بنابراین ماهیت تاریخی دولت قابلیت دولت در پاسخ به ضرورت تاریخ است، ولی دولت به‌دلیل آگاهی شهروندان از دولت وجود دارد. از نظر هگل آزادی سیاسی تنها در صورتی امکان‌پذیر است که شهروندان به شکلی ارادی و عقلانی در شکل‌گیری آن نقش ایفا کنند. به‌عبارت دیگر از نظر فیلسوفی چون هگل آزادی سیاسی یک کنش و نه یک ضمانت است. آزادی سیاسی کیفیت انسان طبیعی نیست بلکه قابلیت انسانی است که در مرحلهٔ عقلانیت قرارگرفته باشد. از این جهت، فرد با شرکت در کلیت سیاست (یعنی شرکت در زندگی سیاسی) به‌شکل شهروندی تاریخی درمی‌آید. بنابراین شکل‌گیری عینی دولت همراه است با پرورش عقلی فردی که در مقام شهروند قرار گرفته باشد. از نظر هگل واقعیت معنوی انسان در ارتباط او با دولت سرچشمه می‌گیرد. انسان طبیعی با عینی‌شدن دولت تبدیل به موجودی تاریخی می‌شود.

زمانی که هگل از «موجودیت الهی» دولت سخن می‌گوید منظور او تکرار تمثیل هابزی «خدای کانی» نیست، بلکه منظور او این است که دولت فراسوی ساحت انسان‌شناختی محض قرار می‌گیرد، زیرا دارای ماهیتی فلسفی است. بدین جهت، تاریخ دولت در چارچوب دولتی تاریخی قرار می‌گیرد که کاملاً سکولار و دنیوی شده است. تاریخ جهان (Weltgeschichte) برای هگل تاریخی دنیوی‌شده و افسون‌زداست. بنابراین جوهر الهی دولت نتیجهٔ حرکت پدیدارشناختی روح در

جهان است و نه منطق الهی-سیاسی که فراسوی جهان انسان‌ها قرار می‌گیرد. ولی زمانی‌که از نگرش هگلی به دولت صحبت می‌کنیم، می‌بایستی درعین حال دربارهٔ نگرش او به مفهوم «حق» نیز سخن به میان آوریم.

همان‌طور که گفته شد، هگل با وجود آشنایی کامل با آثار هابز و روسو، از هر دو آنها فاصله می‌گیرد. برای هگل گذار از وضع طبیعی به وضع مدنی و سیاسی به شکل‌گیری پدیدارشناختی حق فردی کمک می‌کند، زیرا این گذار به‌معنای پایان‌دادن به توحشی است که به شیوه‌ای دلخواهانه صورت می‌گیرد. هگل در پاراگراف ۵۰۲ ***اصول فلسفهٔ حق*** می‌نویسد: «وضع طبیعی، وضع کنش خشونت‌آمیز و نبود عدالت است که می‌بایستی از آن خروج کرد، درحالی‌که جامعه، به‌عکس، وضعی است که در آن حق به فعلیت‌یافتگی خود دست می‌یابد.» همان‌طور که گفته شد، از دیدگاه هگل دولت آزادی فعلیت‌یافته است، یعنی تبلوریافتگی حق. برای هگل، حق ارادهٔ آزاد است. ولی او به‌دنبال مشروعیت‌دادن به حق طبیعی نیست، زیرا حق برای او نه در ارتباط با انسان طبیعی، بلکه در ارتباط با انسان فرهنگی شکل می‌گیرد. هگل در نوشته‌های جوانی خود نیز به این مسئله توجه دارد و حق را نتیجهٔ دولتشهر (Polis) آتنی می‌داند. ولی هگل از سال ۱۸۰۵ به‌بعد و در درس‌های خود دربارهٔ فلسفه روح با بینش یونانی از حق، قطع رابطه می‌کند و مفهوم «منفیت دیالکتیکی» را جایگزین آن می‌کند. او در پاراگراف ۲۹ ***اصول فلسفهٔ حق*** می‌نویسد: «حق تجلی موجودیتی است که به‌صورت ارادهٔ آزاد تبلور یافته است.» منظور هگل از «ارادهٔ آزاد» اشاره به آزادی ذهنی است که از نظر هگل نقطهٔ تفاوت میان قدما و مدرن‌هاست. هگل به‌دنبال کانت و در گسست با دوران باستان و اندیشهٔ قرون وسطی شخصیت انسانی را در ارتباط با ماهیت انسانی فرد درنظر می‌گیرد و نه الزاماً مقام اجتماعی او. برای هگل مسئلهٔ آزادی با گذار از وضع طبیعی به وضع مدنی مطرح نمی‌شود، زیرا فرد آزاد فردی است که می‌تواند آزادی را اراده کند. به همین دلیل، هگل در مخالفت با روسو قرارداد اجتماعی را از دست‌دادن آزادی و نه به‌دست‌آوردن آن می‌داند.

به گفتهٔ هگل، روسو و نظریه‌پردازان قرارداد اجتماعی قادر به مشروعیت‌بخشیدن به دولت نیستند و برای طرح نظریهٔ «اجبار» موجب از بین‌رفتن آزادی اقلیت می‌شوند. پس به گفتهٔ هگل، قرارداد اجتماعی ابداع بورژوایی است که

هنوز به درجهٔ شهروند نرسیده است و این مرتبه از شهروندی را شهروند فقط در آزادی فعلیت‌یافته یعنی دولت به‌دست می‌آورد.

در نظام سیاسی هگل، بالاترین و کامل‌ترین مرحلهٔ دولت است، زیرا در دولت است که شهروندان تمامی حقوق بنیاد غایی خود را می‌یابند. به‌عبارت دیگر، از دیدگاه هگل «حق» اثبات آن چیزی است که وجود دارد. آن چیزی که وجود دارد، عقلانیت است. بنابراین هگل، در نظریهٔ حق خود را هم از ارسطو جدا می‌کند و هم از کانت. ارسطو میان عدالت طبیعی[1] و عدالت قانونی یا هنجاری[2] تفاوت قائل می‌شود، و کانت اخلاق را از مشروعیت قانونی جدا می‌کند. ولی از نظر هگل، مفهوم «حق» مفهوم «عدالت» را به‌همراه ندارد. به گفتهٔ او دولت حقوقی دولتی است که به‌صورت تاریخی داده شود، یعنی به‌عبارت دیگر تجربه‌گرایی تاریخی تجربه‌گرایی عقلانی است. اگر دولتی وجود دارد به این دلیل است که نتیجهٔ روند عقلانی آگاهی آزادی در تاریخ است. این موضوع یادآور این جملهٔ معروف هگل است که می‌گوید: «هر آنچه عقلانی است، فعلیت یافته است و هر آنچه فعلیت یافته است عقلانی است.» یکی از مفسران هگل معتقد بود که بخش اول این جمله ماهیتی انقلابی دارد و بخش دوم آن ماهیتی محافظه‌کارانه. ولی روزنکرانس[3]، مفسر دیگر هگل، اعتقاد داشت که هگل با گفتن این جمله می‌خواهد ماهیت انقلابی واقعیت عقلانی را بیان کند. هگل در درس‌های خود در هایدلبرگ در سال ۱۸۱۷ و در درس‌های خود در برلین در ۱۸۱۸ می‌نویسد: «آنچه که عقلانی است باید به‌شکلی ضروری اتفاق بیافتد.» یعنی به‌عبارت دیگر دولت از نظر هگل واقعیت تاریخی جهان مدرن است که به استبداد پایان می‌دهد. به همین دلیل می‌توان گفت که بنیاد عقلانیت حق، تاریخ است. زیرا فقط در دولت است که انسان می‌تواند موجودیت عقلانی خود را به‌طور کامل به‌دست آورد، زیرا عنصر اصلی آزادی عقلانیت است. ولی با بیان این سخن، هگل تاریخ را میعادگاه سعادت نمی‌داند، زیرا به‌دنبال ایجاد ناکجاآبادی نیست. تاریخ برای هگل تبلور آزادی به‌منزلهٔ واقعیت است. پس نتیجه

---

1. Aikaion phusikon
2. dikaion nomikon
3. Rosenkranz

می‌گیریم که اندیشهٔ سیاسی هگل، اندیشهٔ سیاست واقعی است و به همین دلیل نقد هرگونه اندیشه‌ای است که واقعیت سیاسی را به‌گونه‌ای بیرونی و آرمانی درنظر گیرد. از نظر هگل چنین اندیشه‌ای، اندیشه‌ای شعوری و نه عقلانی است زیرا دولت آرمانی را در تضاد با دولت واقعی درنظر دارد. درصورتی‌که فلسفهٔ سیاسی هگل می‌کوشد تا بازتاب عقلانیتی باشد که در قلمرو عمومی عملکرد دارد. فلسفهٔ سیاسی هگل در جست‌وجوی فهم و ایجاد موقعیت سیاسی‌ای برای فعلیت‌یافتگی اندیشه است. فلسفه در الزام اندیشیدن دربارهٔ واقعیت خلاصه می‌شود و این الزام انسان واقعی است که در چارچوب دولتی عینیت‌یافته زندگی می‌کند.

بخش ششم

بین گذشته و آینده

چگونه گفت‌وگوی جهانی داشته باشیم؟[1]

کمال اطهاری: برای آغاز گفت‌وگو به این گفتار هانری لونور رجوع می‌کنیم که می‌گوید: «شهر و فلسفه هم‌ذات هستند و هر دو در اثر تقسیم کار عملی و علمی اما در پی تجمیع آنها ایجاد شده‌اند.» پس اگر بخواهیم شهرسازی مناسبی داشته باشیم یا انفصال بین رشته‌های مختلف حاضر در آن را از میان برداریم باید رویکرد فلسفی صحیح یا گفتمانی شایسته در این زمینه داشته باشیم. برای تحقق این مهم با گریز به گفتار لوکوربوزیه، در ابتدای قرن مبنی بر اینکه روح جدیدی در جهان دمیده (با اشاره به اختراع و تولید اتومبیل و راه‌آهن و تلفن و هواپیما و...) و می‌خواست این روح را در معماری و شهرسازی تجلی دهد و بدین‌ترتیب هم معماری مدرن آفریده شد، می‌خواهیم ببینیم در ابتدای هزارهٔ سوم، روح زمانه را چگونه باید تعریف کنیم و تجلی آن در شهرسازی چیست؟

رامین جهانبگلو: با تشکر از دعوتی که کردید، اجازه بدهید که بحث را از اینجا شروع کنم که چون شما روح زمانه را به شهر، شهریت، شهرنشینی و بافت شهری ربط

---

۱. مجلهٔ ***ایرانشهر***، (در دست انتشار).

می‌دهید باید بگویم که هیچ شهری بدون اندیشیدن در مورد شهر و یا اندیشهٔ شهری نمی‌تواند وجود داشته باشد. همچنین وقتی در مورد شهر صحبت می‌کنیم این اندیشهٔ شهری به چارچوب اندیشه و فرهنگ بشری ربط پیدا می‌کند. پس اینکه شما مسئلهٔ شهر را مطرح کردید و منطقاً ــ به مسئلهٔ روح زمانه، رسیدید، بی‌دلیل نیست. من فکر می‌کنم که با طرح مسئلهٔ روح زمانه و از این دریچه با ایجاد ارتباط میان اندیشه و فرهنگ بشری می‌توانیم تفکیکی را که اندیشهٔ هگلی میان روح جهانی و روح قومی قائل می‌شود به‌کار بگیریم و وارد بحث شویم. اتفاقی که در قرن بیستم افتاده این است که ما فراتر از روح قومی، یک روح جهانی داریم که به صورت فرهنگ جهانی، در آن شرکت می‌کنیم. یعنی هر آفریننده‌ای چه معمار، چه شهرساز و چه نقاش و شاعر یا فیلسوف، درواقع آفرینش فکری و هنری‌اش می‌تواند دو بُعد داشته باشد. یک بُعد ملی و قومی و یک بُعد جهانی، یعنی فرد می‌تواند هم در فرهنگ و هویت ملی خودش شرکت کند و هم در فرهنگ جهانی حضور داشته باشد. سیر فرهنگ جهانی هم از طریق دستگاه‌های ارتباط جمعی موجب شده است که ما به هم خیلی نزدیک‌تر شویم و می‌توانیم از تولیدات فرهنگی مختلفی استفاده کنیم.

این موضوع من را به یاد آن حرف فیلسوف فرانسوی می‌اندازد که می‌گفت: «قبل از فرهنگ فرانسوی، آلمانی و ایتالیایی، ما فرهنگ بشری داریم.» پس می‌توانیم بگوییم امروزه مسئلهٔ روح زمانه همین فرهنگ بشری است.

این فرهنگ بشری امروزه جهانشمول بودن خودش را از طریق اقتصاد، سیاست و از طریق تولیدات فرهنگی جهانی نشان می‌دهد. این در اقتصاد به‌خوبی عیان است، شما امروزه می‌بینید که وقتی که در وال‌استریت سرما می‌خورند در توکیو عطسه می‌کنند، یعنی این‌قدر ارتباط نزدیک است. در سیاست هم، واقعهٔ ۱۱ سپتامبر به ما نشان داد که سیاست جهانی مثل انگشت‌های یک دست به هم ارتباط دارند، یعنی وقتی واقعه‌ای در گوشه‌ای از جهان اتفاق می‌افتد روی تک‌تک کشورها تأثیر می‌گذارد. من فکر می‌کنم که مسئله‌ای که ما در سطح فرهنگی با آن درگیر هستیم، مسئلهٔ چندگانگی فرهنگی است. امروزه به‌خاطر مهاجرت‌های وسیعی که در جهان صورت گرفته، روح زمانه ما تبدیل به روح چندفرهنگی شده است. یعنی

فرهنگ جهانی را امروزه تنها کشورهای اروپایی یا امریکایی تعیین نمی‌کنند؛ پاکستانی که در لندن زندگی می‌کند و نویسنده یا فیلم‌ساز معروفی شده و به زبان انگلیسی خلق می‌کند، با روحیه پاکستانی-انگلیسی خود تبدیل به یکی از این عوامل چندفرهنگی شده است، یا مثلاً، ایرانی که در امریکا زندگی می‌کند، می‌تواند شرکت‌کننده‌ای در این فرهنگ جهانی باشد. این فرهنگ جهانی بی‌شک تشکیل‌دهندهٔ همان روح جهانی است. مسئله‌ای که ما به‌عنوان ایرانی با آن درگیر هستیم این است که ایرانی‌بودن ما تا چه حد در این روح جهانی دخالت دارد و تا چه حد از طریق این روح زمانه ما می‌توانیم از هویت خودمان دفاع کنیم. به‌نظر من شرکت ما در روند جهانی موجب می‌شود که ما حتی بتوانیم از میراث فرهنگی خودمان بهتر دفاع کنیم. بدین دلیل که همان‌قدر که موتسارت یا میکل‌آنژ یا مارسل‌پروست تنها به آلمانی‌ها و ایتالیایی‌ها و فرانسوی‌ها تعلق ندارند و به تمام بشریت تعلق دارند، همان‌قدر هم مسجد جامع اصفهان و تخت‌جمشید تنها از آن ایرانیان نیستند و به تمام جهانیان تعلق دارند. یعنی هیچ‌کس حق تخریب این میراث بشری را ندارد و نمی‌تواند بگوید این بناها از آن ماست و ما به‌سادگی آن را تخریب می‌کنیم. این آثار امروزه جزئی از روح جهانی است. مسجد شیخ لطف‌الله اصفهان و یا طاق بستان جزئی از میراث بشری است. یعنی یک افریقایی و یک فرانسوی که در این فرآیند جهانی شرکت می‌کند نسبت به آن حق مالکیت دارد. به‌نظر من روح زمانه بدین صورت شکل پیدا می‌کند.

اطهاری: داریوش شایگان می‌گوید که ایرانیان هویت یا معرفت سه‌گانه‌ای دارند که اگر بتوانند اینها را با هم تلفیق کنند، امکان شراکت جهانی برایشان میسر می‌شود و اگر نه ــ که در عمل با آن مواجهیم ــ نمی‌توانیم صاحب شخصیت جهانی شوند. یعنی همان ایرانی‌بودن، اسلامی‌بودن و مدرن‌بودن، که اینها درعین تضاد می‌توانند سازندگی یا وفاق سازنده‌ای را ایجاد کنند. حالا که بحث به اینجا رسیده، سؤال من این است که آیا شما این تحلیل را قبول دارید؟ و اگر قبول دارید راهی که ما به تلفیق سازنده‌ای از آنها برسیم چیست؟

جهانبگلو: من به این سه‌گانگی می‌گویم، سه لایه تمدنی که در هویت ایرانی

وجود دارد. یعنی لایهٔ تمدنی پیش از اسلام، لایهٔ تمدن اسلام شیعه و لایهٔ تمدن مدرن. این لایه‌ها از هستی‌شناسی‌های مختلف برخوردارند. در ۱۵۰ سال گذشته مسئلهٔ اصلی که داشته‌ایم، این بوده است که این سه لایه با یکدیگر گفت‌وگوی متعادل نداشته‌اند و همواره یک لایه بر دو لایه دیگر غالب بوده است. برای مثال ذهنیت ملی‌گرایانه افراطی با روکردن به پیش از اسلام، یا نگرش متعصبانه از زاویهٔ اسلام به مدرنیته، و یا تقلید کورکورانه از مدرنیته این عدم تعادل را به‌وجود آورده است. اتفاقاً به نظر من وضعیتی که به ما اجازهٔ شرکت در روح جهانی را می‌دهد این است که ما باید نه‌تنها با جهان پیرامون خود بلکه با خودمان وارد گفت‌وگو شویم. هم‌زمان باید هم گفت‌وگو برون‌تمدنی داشته باشیم و هم گفت‌وگوی درون‌تمدنی.

گفت‌وگوی برون‌تمدنی را نمی‌توانیم داشته باشیم تا وقتی که به گفت‌وگوی درون تمدنی نرسیده‌ایم. یعنی تا موقعی که ما با این سه لایه هویت خودمان در آشتی نباشیم، لایه‌هایی که انسان‌شناختی سیاسی و فلسفی هستند، آمادگی شرکت در روح جهانی به‌عنوان ایرانی را نداریم. درواقع اگر در این روند شرکت کنیم، شرکت ما فقط یک شرکت تقلیدی است، مثل توریستی در دیزی‌لند. توریست‌بودن در دیزی‌لند با شناخت درست از تمدن غرب‌داشتن متفاوت است. من فکر می‌کنم ما باید آمادگی شرکت در گفت‌وگوی جهانی را پیدا کنیم، چرا که شرکت در گفت‌وگوی جهانی باعث می‌شود ما با خودمان هم گفت‌وگوی معقولانه و سالمی داشته باشیم. لایهٔ سوم ما یعنی لایهٔ مدرن، حالت جهانی دارد، مدرنیته حالت جهانی‌شده پیدا کرده است، بنابراین ما برای فهم اینکه چرا مدرنیته در ما، بد فهمیده شده و ناکامل است، باید در این گفت‌وگوی جهانی شرکت کنیم تا دلایل این بدفهمی را کشف کنیم، یعنی اینکه چرا عقل ابزاری در ایران بدین‌گونه درآمده است و اصلاً چرا عقل انتقادی برخلاف غرب در ایران نتوانسته شکل بگیرد؛ البته باید توجه داشت که اینها با یکدیگر توأم هستند و این‌گونه نیست که صبر کنیم تا یکی به‌وجود بیاید و سپس وارد گفت‌وگوی دیگر بشویم. باید این گفت‌وگو با فرهنگ جهانی را هم‌زمان با گفت‌وگو با خودمان داشته باشیم، گفت‌وگویی که در درجهٔ اول با تاریخ‌مان و با میراث‌مان است. این گفت‌وگو، گفت‌وگویی عقلانی است نه حسی و عاطفی، زیرا گفت‌وگویی که تاکنون با خودمان داشته‌ایم گفت‌وگویی اسطوره‌ای بوده است.

این موضوع در مسئلهٔ شهرسازی بافت شهرهای ایران کاملاً نمایان می‌شود و در
نتخاب‌های ما به‌عنوان ایرانی دیده می‌شود.

*اطهاری: نکتهٔ جالبی که شما اشاره کردید این است که ما باید تمدن غرب را درک
نیم، درعین اینکه باید شناختی هم نسبت به خودمان پیدا کنیم اما از سوی دیگر خود
مدن غرب جلوهٔ ثابتی ندارد. به‌طور مثال می‌بینیم که معماری مدرن تبدیل به پسامدرن
ی‌شود از پسامدرن هم عبور می‌کند، اشکال مختلفی از قبیل ساختارزدایی و غیره هم
ی‌آید. سؤال من این است که این جلوه‌های متنوع تمدنی را چگونه می‌شود تفسیر کرد
ر آیا جلوهٔ روح جهانی مثلاً پسامدرن است، درحالی‌که در صحبت شما مدرنیته، روح
جهانی را توضیح می‌دهد. دوم اینکه درواقع این مدرنیته نبوده است که لایه‌های دیگر
مدنی یا هویت ما را سرکوب کرده است، بلکه مدرنیزاسیون این کار را کرده است،
بدین‌ترتیب این عدم وفاق ایجاد شده است. حال بین درون و بیرون درحالی‌که برون
مداوم در حال تغییر است، چگونه می‌توان ارتباط برقرار نمود؟*

جهانبگلو: حالا که شما به رابطهٔ میان مدرنیزاسیون و مدرنیته اشاره کردید، اجازه
بدهید پس از آن‌جا شروع کنیم. مدرنیزاسیونی که در ایران از طریق حاکمیت سیاسی
به صورت آمرانه انجام شده است، خودش یک مدرنیته بد فهمیده شده است. در
غرب مدرنیته و مدرنیزاسیون با هم همراه بودند. مدرنیزاسیون در غرب چه در جنبهٔ
تکنولوژیک آن و چه در جنبهٔ شهرسازی و بافت شهری و معماری و دیگر حوزه‌ها،
با یک معرفت‌شناسی همراه بوده است که در ایران اتفاق نیفتاده است. درواقع اتفاقی
که افتاده است این است که ما بدون هیچ اندیشهٔ انتقادی نسبت به مفاهیم، معیارها و
هنجارهای خودمان به صورت آمرانه وارد این پروسهٔ مدرنیزاسیون شدیم. نتیجه این
شد که نهادهای سیاسی، اجتماعی، اقتصادی پایه‌ریزی شدند بدون اینکه تفکر و
عقلانیت مربوط به آنها به‌وجود بیاید. روح قوانین به‌وجود نیامدند، کالبدها به‌وجود
آمدند، مدرنیته وارد ایران شد ولی بدون روح مدرن.

عدالت‌خواه: یعنی اینکه این اتفاق بدون زمینه‌سازی به‌وقوع پیوست؟

جهانبگلو: لازمهٔ این زمینه، این است که آن روح به‌وجود بیاید. مثلاً، در وین و

برلین، دورهٔ وایمار این روح به‌وجود آمد، همین‌طور در فرانسه، با انقلاب فرانسه، و حتی قبل از آن با وُلتر و دیدرو در انگلستان، در امریکا با هابه‌آس کورپوس[1]. در ایران نتیجهٔ این مدرنیزاسیون آمرانه، تسلط عقل ابزاری در چارچوب تکنولوژیک آن بود بدون این‌که همراه با معرفتِ لازم باشد، یکی از عواقب آن انواع و اقسام گرفتاری‌هایی است که امروزه در شهر تهران می‌بینیم.

چیزهایی که بعضی اوقات حالت سورئال پیدا می‌کند و این دقیقاً به‌خاطر فاصله‌ای است که ما با این روح مدرن داریم. شما نمی‌توانید وارد بازی مدرن شوید اگر نخواهید قواعد بازی را رعایت کنید.

اما من همیشه وقتی که صحبت از مدرن می‌کنم، پسامدرن را هم جزئی از آن قرار می‌دهم به این دلیل که پسامدرن دوره‌ای پس از مدرن نیست، بلکه مدرنیتهٔ در بحران قرار گرفته است. مدرنیته همیشه یک سنت در حال گسست بوده، با گسست به‌وجود آمده، گسست در آن بوده است و گسست هم پدید آورده است. بحران‌ساز بوده و همیشه سعی در حل بحران‌هایش هم داشته است. پسامدرن، یکی از دوره‌های بحران مدرنیته است. چرا بحران مدرنیته؟ به‌دلیل این‌که پسامدرن بحرانی است که مدرنیته با مسئلهٔ تکنولوژی قرن بیستمی وارد آن می‌شود؛ با توتالیتاریسم یعنی فاشیسم و استالنیسم و با سرمایه‌داری پساصنعتی وارد آن می‌شود. موقعیتِ جدید انسان قرن بیستمی بحران‌های مختلفی به‌وجود آورده است، بحران فردیت، بحران «سوژهٔ» متافیزیکی است. این وضعیتی که لیوتار به آن وضعیت پسامدرن می‌گوید و نتیجهٔ تسلط علم و تکنولوژی بر جهان است و پایان‌گرفتن روایت‌های کلان، وضعیتی است که در خود مدرنیته قرار گرفته است، نه در بیرون از آن و پاسخ‌هایی که برای بحران‌های خودش پیدا می‌کند، در همین معرفت مدرن است. مثل همیشه بازگشت به فکر گذشتهٔ خودش و با شعار کانتی «جرأت داشته باش خودت فکر کنی» و به مسائل پاسخ دهی. این وضعیتی است که امروزه در روح زمانه وجود دارد. روح مدرن بی‌شک در بحران قرار گرفته، ولی در جست‌وجوی پاسخ‌هایی برای حل بحران‌های خودش است. اما بحرانی که ما در کشورهایی مثل ایران دچارش هستیم،

---

1. Habeas Corpus

بحران دیگری است. زیرا ما یک پای‌مان در روح جهانی قرار می‌گیرد و پای دیگرمان در روح قومی‌مان. ما تمام مسائل جهانی را با خودمان حمل می‌کنیم، درعین اینکه تمام مسائل قومی خودمان را هم داریم. ما نیازمند آن هستیم که میان این دو تعادل برقرارکنیم و سعی کنیم مسائل هویتی و قومی خود را با داشتن شناخت و معرفت از روح جهانی حل کنیم، ولی متأسفانه گویا برای حل آن دچار مشکل هستیم چون به اندازهٔ کافی و از راه درست با روح جهانی ارتباط برقرار نکرده‌ایم. اگر ما به مسائلی شهرهای ایران و به معماری‌مان نگاه کنیم، خواهیم دید موضوعی که من به آن اشاره می‌کنم چگونه خود را عیان می‌سازد.

عدالت‌خواه: سؤال من این است که جهانی‌شدن که شما بر آن تأکید می‌کنید، آیا در گذشته می‌توانست اتفاق بیفتد، یا این که امروزه به واسطهٔ انقلابِ ارتباطات و دهکدهٔ جهانی توانسته به‌وجود بیاید؟

جهانبگلو: سؤال بسیار خوبی است. بله در گذشته می‌توانسته به‌وجود بیاید، به‌وجود هم آمده است، اما نه در این سطح و با این ماهیت. مثلاً اواخر قرن هجدهم، شاعر و نویسنده‌ای چون «گوته» را داریم که راجع به «ادبیات جهانی»[1] صحبت می‌کند. حرفی که در گفت‌وگوهایش با «آکرمن» می‌زند این است که ما چیزی به‌نام ادبیات ملی نداریم، بلکه ادبیات جهانی داریم. گوته همان موقع در مقام یک متفکر اروپایی به صورت جهانی فکر می‌کند و توجه‌اش به شاعری چون حافظ به همین دلیل است. یعنی یک آلمانی است که جهانی فکر می‌کند، و فکر می‌کند که حافظ می‌تواند برای فرهنگ او غنایی را حاصل کند.

اتفاقی که در اواخر قرن بیستم و آغاز قرن ۲۱ حادث شد این است که به‌علت انقلاب‌های تکنولوژیک، امروزه تودهٔ مردم جهان و تمام فرهنگ‌های قومی در حال شرکت در این فرآیند جهانی هستند. اینترنت چیزی نیست که فقط در اختیار یک فیلسوف یا یک هنرمند باشد، بلکه در اختیار تمام جهانیان است. بنابراین در اینجاست که می‌بینیم تمامی عناصر روح قومی و فردفرد کسانی که حاصل آن

---

1. Weltliteratur

هستند می‌توانند در روند جهانی‌بودن شرکت کنند.

فیلمسازانی چون مخملباف یا کیارستمی می‌توانند این کار را بکنند، یا خوانندگانی مثل شجریان یا شهرام ناظری؛ چنان‌که هندی‌ها این کار را کرده‌اند. پرسشی که باید طرح کرد این است که دیگران تا چه حد با این کار به هویت ملی‌شان کمک کرده‌اند و توانسته‌اند هویت ملی‌شان را در چارچوب فرهنگ جهانی مطرح کنند و با شرکت در این روح جهانی توانسته‌اند نگاه‌شان را به حافظه تاریخی‌شان تغییر دهند. شما موسیقی را درنظر بگیرید، تلفیق موسیقی سنتی ما تاکنون با موسیقی‌های دیگر به‌سختی انجام گرفته است، ولی موسیقی کلاسیک هند لااقل در ۲۰ سال گذشته تجربه تلفیق با موسیقی غربی را داشته، راوی شانکار و زکیرحسین دو مثال خوب هستند. این تجربه‌ای در جهت شرکت‌کردن در فرهنگ جهانی است. دستاورد این حرکت خیلی خوب بوده است و به هندی‌ها کمک کرده که فرهنگ خودشان را باور و غنی کنند. ضمناً جهانیان نیز از وجود افرادی چون راوی شانکار و زکیرحسین مطلع شده‌اند و از سیتار و تابلا در موسیقی پاپ هم استفاده می‌شود. به‌نظر من این اتفاق در ایران هم باید بیفتد. روح زمانه یا روح جهانی که من از آن صحبت می‌کنم می‌تواند موجب آن چیزی شود که «کانت» به‌عنوان شعار روشنگری مطرح می‌کند، یعنی «خروج از صغر خود.» شرکت در فرهنگ جهانی موجب می‌شود ما از صغیربودن خارج شویم و نیازی به قیم نداشته باشیم، یعنی بتوانیم جهانی فکر کنیم هم‌زمان که ایرانی فکر می‌کنیم. درک فرآیند فرهنگ بشری وسیله‌ای است برای رسیدن به بلوغ جهانی. این در زمینهٔ معماری و شهرسازی هم صادق است.

وقتی راجع به مدرنیته و مدرنیزاسیون صحبت می‌کنیم، می‌توان گفت که ما تبدیل به یک‌سری «پانگلوس»های مصرف‌کننده شده‌ایم. «پانگلوس» شخصیت کتاب ***کاندید*** وُلتر است که اساساً فرد خوش‌بینی است. می‌خواهم بگویم که ما تنها چیزی که گرفتیم «مد» یا جنبه‌های مصرفی مدرنیته بوده است. شرکت در روح جهانی باید به ما اجازه بدهد تا معرفت مدرن (که پسامدرن هم جزوی از آن است) را کسب کنیم و فقط پانگلوس مصرف‌کننده نباشیم. ما سینما و موسیقی‌ای می‌توانیم داشته باشیم که در عرصهٔ جهانی بتواند شرکت کند و حرفی برای گفتن داشته باشد،

شعرمان همین‌طور، معماری‌مان همین‌طور. درواقع دنیا به ما به صورت تنها یک «آکواریوم» تاریخی نگاه نکند که فقط از نظر توریستی جالب است.

معتضدی: اینکه ما قبل از نهادینه‌شدن دست به کپی‌برداری رفتاری از مدل‌های معاصر غرب زده‌ایم، و قبل از اینکه آن ریزش‌ها، نفی و گسست‌ها و تقابل دیالکتیکی اتفاق افتاده باشد و به‌تدریج استحکام و ثبات پیدا کرده باشند عجولانه به رفتار، عمل و ساماندهی بدل شده‌اند.

اکنون این سؤال کلی مطرح می‌شود که برای پاسخ‌دهی به این بحران و تجلی‌یافتن روح زمانه در شهرسازی ایران چه باید کرد؟

جهانبگلو: مسئله‌ای که ما در معماری و شهرسازی ایران امروز پیدا کرده‌ایم که به‌نوبهٔ خود نتیجهٔ بدفهمی مدرنیته بوده است، این است که ما فقط جنبهٔ ابزاری مدرنیته را آورده‌ایم. شما وقتی امروزه به شهری مثل تهران نگاه می‌کنید می‌بینید که شهری است با رشد بی‌حد و مرز بافت شهری بدون رشد عقلانی شهری. شما با شهری روبه‌رو هستید که بدون هیچ عقلانیتی گسترده شده و این درست نتیجهٔ به‌دنبال «مد» رفتن است، به‌جای به دنبال روح مدرن رفتن. یعنی ساختمان‌سازی ما در شهرهای ایران نه سنتی است و نه مدرن، چیزی است برزخی. تهران یا بسیاری از شهرهای ایران بی‌حد و مرز و بدون فکر و برنامه‌ریزی و حتی بدون ذوق زیباشناختی ساخته شده‌اند. ذوق زیبایی‌شناختی هم یکی از عناصر تشکیل‌دهندهٔ روح مدرنیته است، وقتی روح مدرن به مقولهٔ ذوق می‌پردازد به فردیت مدرن اشاره دارد. اما چیزی که ما داریم یک فردیت دموکراتیک نیست، فردیت «خودخواهانه» است، من این مفهوم را به‌عمد به‌کار می‌برم. این فردیت، فردیتی است فاقد هرگونه عقلانیتی در سطح بافت شهری. اصلاً ما چیزی به‌عنوان شهروند مدرن نداریم، نه شهریت مدرن داریم و نه اخلاق مدنی مدرن. ما فقط دکورهایی داریم مثل دکورهای هالیوودی که هیچ‌چیز پشت آن نیست و حتی معلوم نیست برای چه ساخته شده است. روابط مدنی شهروندان تهرانی مثل بیلبُردهای شهر تهران بی‌معنا و توخالی است و برمبنای دروغ بزرگی بنا شده، این که ادعا می‌کنیم شهروند مدرن هستیم بدون اینکه واقعاً مدرن باشیم.

عدالت‌خواه: چرایی آن را می‌توانید بگویید.

جهانبگلو: چرایی‌اش را من اشاره‌کردم. به این دلیل که ما از مُد پیروی کردیم نه از مدرنیته.

درست مثل وضعیتی که معماران دورهٔ قاجار داشتند، که کارفرمایی از طبقهٔ اشرافی کارت‌پستالی به آنها می‌داد و می‌خواست عمارتی مثل آن بسازند، این وضعیت تا امروز ادامه پیدا کرده است. آیا برجی که در میدان آرژانتین هست غیر از یک واقعیت تراژیک است، که کسانی از روی مجله‌ای امریکایی بنایی را انتخاب کردند و خواستند شبیه آن را بسازند ولی اینکه ما چه استفاده‌ای از آن می‌کنیم مورد بحث نبوده است. این برج با محیط اطراف‌اش ناخوانایی دارد. اگر این برج و ماشین‌فروش‌ها را کنار هم بگذارید میدان آرژانتین شباهت زیادی به موقعیت‌های فیلم‌های ژاک تاتی دارد. بحث این است که این کارها منطق درونی نداشته، چرا که گفت‌وگوی درونی نداشته است. آیا ما می‌توانیم بگوییم صاحب فرهنگ‌ایم، درعین حال که تمام خانه‌های قدیمی‌مان را در کرمان و کاشان و دیگر جاهای ایران خراب می‌کنیم و به جای آن خانه‌های زشتی می‌سازیم که معلوم نیست آیا اصلاً هویتی دارند یا نه؟ مسئلهٔ من این است که هویت ملی ما دچار بحران می‌شود به‌خاطر این‌که ما از مد پیروی می‌کنیم بدون آنکه از روح زمانه پیروی کرده باشیم. روح زمانه روحی است که با اینکه بحران‌ساز است ولی درعین‌حال می‌کوشد برای بحران‌ها راه‌حل پیدا کند. مثلاً وقتی واقعهٔ ۱۱ سپتامبر پیش می‌آید به دنبال آن هستند که چرا به‌وجود آمده و چگونه می‌توان از آن جلوگیری کرد. در جهان امروز در جست‌وجوی فرمول‌های سحرآمیز نیستند که یک‌شبه تمام بحران‌های بشری را حل کنند، ولی لااقل می‌کوشند که زیبایی‌ها را در برابر زشتی‌ها حفظ کنند.

اطهاری: نکتهٔ جالبی را شما اشاره کردید. جهان گفت‌وگوی درونی. من فکر می‌کنم ما گسست مدرنیته را بد تفسیر کردیم، یعنی مدرنیته را نفی سنت تلقی کردیم نه نقد سنت.

گسست مدرنیته به‌معنای پشت‌کردن و قطع رابطه با گذشته نیست، بلکه هضم آن است. و این مانع گفت‌وگوی درونی شده است. ولی در هنر نویی مثل سینما، ما موفق شدیم روح قومی خودمان را بازتاب جهانی بدهیم. این چگونه اتفاق افتاده که ما از

پیرامون توانسته‌ایم گفت‌وگویی با مرکز تمدن داشته باشیم، گفت‌وگویی که شنونده داشته باشد؟ و آیا می‌توان این گفت‌وگو را در معماری و شهرسازی هم تکرار کرد؟

جهانبگلو: حرف شما درست است. به نظر من هم، مدرنیته بیش از آنکه نفی سنت باشد، نقد سنت بوده است و خصوصاً من تأکید می‌کنم که نتیجهٔ قطع رابطه با گذشته نبوده است، حتی اگر مسئلهٔ «نو» و «نوکردن» بوده، همراه با تفسیر جدیدی از گذشته بود، رنسانس این را به‌خوبی به ما نشان می‌دهد. یعنی جرأت اینکه تفسیر جدیدی از گذشته بکنیم برای حال.

این منطقی است که در طول ۵۰۰ سال معرفت مدرن وجود داشته است. در تمام دوره‌های گوناگون مدرنیته هنرمندان، فیلسوفان و تمام نخبگانی که اروپا و امریکای مدرن تولید کرد افرادی هستند که به خودشان اجازه می‌دهند گذشته را تفسیر کنند. هنرمند رنسانسی به خودش اجازه می‌دهد که دنیای رم و یونان را تفسیر کند و آن چیزی راکه می‌خواهد انتخاب کند و در فرهنگ زمان خودش ایجاد کند و بسط دهد. این کار را در قرن هجدهم متفکری چون ژان ژاک‌روسو انجام می‌دهد. *قرارداد اجتماعی* ژان ژاک روسو بر مبنای مدل یونان باستان است که در مقابل آن از تمدن زمان خودش نقد می‌کند، تا همین دوره این روش در غرب ادامه داشته است. درواقع «پسامدرن» هم همین کار را می‌کند، با یک دید دورهٔ خودش را نقد می‌کند و با یک دید به گذشته می‌نگرد و از آن تغذیه می‌کند. پس این مسئلهٔ مهمی است که قبول داشته باشیم که گفت‌وگوی درونی، گفت‌وگوی میان سنت و مدرنیته هم هست یعنی گفت‌وگوی مستمر و سیاسی میان آن سه لایهٔ تمدنی که اشاره کردم. اگر این گفت‌وگوی درونی را داشته باشیم حاصل آن از نظر فکری، هنری و فلسفی پربارتر خواهد بود و نتیجه‌اش برای جهان امروز هم مفیدتر است. اما درمورد سینمای ایران، سینما هنری عمومی‌تر است و با مردم و جهانیان راحت‌تر ارتباط برقرار می‌کند تا معماری. ولی این دلیلی نیست که معماری ایران نتواند جایگاه پیدا کند، چنان که معماری هند پیدا کرده است. مثلاً آدمی مثل «راج ریوال» را درنظر بگیرید، در گفت‌وگویی که سال‌ها پیش با او داشتم کاملاً آگاه بود که باید مدرن فکر کرد اما به میراث هندی هم توجه داشت. مصالحی که برای کارش انتخاب می‌کرد مصالحی بود

که از بناهای راجستان در هند گرفته بود، یعنی گشته بود آن مصالح را پیدا کرده بود. ولی انستیتوی ایمیونولوژی ساخته بود یا مثلاً امپوریوم ۳ ساخته بود. یعنی به‌نظر من این تلفیق باید به صورت ذهنی و فکری و فلسفی انجام گیرد. ما این تلفیق را در ذهن خودمان انجام ندادیم چون که گفت‌وگوی درونی با خود نداشتیم. گفت‌وگوی درونی زمانی امکان‌پذیر است که پیش‌داوری نباشد؛ وقتی شما مرزبندی‌های ایدئولوژیک داشته باشید، همیشه از هرگونه گفت‌وگوی درونی جلوگیری می‌کنید، به‌ویژه گفت‌وگوی میان سنت و مدرنیته. وقتی ما بتوانیم درها را باز کنیم و این مرزبندی‌ها را برداریم و به‌قول گاندی اجازه دهیم «از فرهنگ‌های مختلف، نسیم‌های مختلف بیاید تا هوای خانه‌مان عوض شود» آن وقت است که ما می‌توانیم گفت‌وگوی واقعی را داشته باشیم.

***نجاری:* اینکه در دورهٔ مدرن گفت‌وگو میان مدرنیته و سنت نشده شاید به‌دلیل وجود آن روایت‌های بزرگ یا فراروایت‌ها بوده است. سؤالی هم که آقای اطهاری مطرح کردند به‌نظر من ناظر به همین بود، آن‌جایی که راجع به سطوح متفاوت معرفت صحبت کردند. آیا اینکه امروزه ما می‌توانیم در گفت‌وگوی جهانی وارد شویم به این دلیل نیست که در فرهنگ جهانی جایی برای فرهنگ ما هم هست و نمی‌خواهد یک چیز خاص و مشخص و صلب را به ما دیکته بکند. یعنی پذیرفتن روح زمانه متضمن فراموش‌کردن سنت‌ها نیست، ما می‌توانیم آن سه لایهٔ تمدنی خود را در تعامل با فرهنگ جهانی که باز و چندوجهی است در تعامل بگذاریم. شما این تعامل را ممکن می‌بینید و می‌توان چنین رابطه‌ای را تعریف کرد؟**

جهانبگلو: دورهٔ ما به قول پسامدرن‌ها، دورهٔ پایان روایت‌های کلان است. ما در دوران بعد از جنگ سرد و دوران بعد از ایدئولوژی‌های توتالیتر به‌سر می‌بریم. در دورانی که آرمان‌شهرهای سیاسی آن‌طور که در ۴۰ سال پیش وجود داشت دیگر وجود ندارد. ولی با وجود این، دنیایی که با اینترنت و دستگاه‌های ارتباط جمعی و به‌خصوص مهاجرت‌ها به‌هم نزدیک شده است (مردمی که با خودشان فرهنگ خودشان را می‌برند و فرهنگ مقصد را می‌آورند) موجب شده است که افرادی با فرهنگ پیرامونی بروند و در مرکز زندگی کنند و از آن‌جا برگردند و در فرهنگ

پیرامونی فرهنگ مرکز را بیاورند. این تبادل‌ها باعث نزدیکی به هم شده است و این موجب شده که روح جهانی منسجم‌تر و شرکت در آن راحت‌تر شود.

ولی باز این مسئله دلیل این نخواهد بود که ما به‌سادگی بتوانیم آن گفت‌وگوی درونی لازم را ایجاد کنیم. من فکر می‌کنم که گفت‌وگوی لازم را باید هم با خودمان داشته باشیم و هم با بیرون از خودمان. خویشتن را بدون دیگری نمی‌توان شناخت چون دیگری بخشی از خویشتن ماست. این دو با یکدیگر و همراه با هم است. نباید منتظر شد یکی انجام شود بعد از آن دیگری آغاز شود، اینها تأثیر متقابل برهم دارند. ما هرچه بیشتر جهانی شویم، بیشتر می‌توانیم از خودمان دفاع کنیم و هرچه بتوانیم بهتر از هویت خودمان دفاع کنیم و بهتر آن را بفهمیم بهتر می‌توانیم در حیطهٔ جهانی شرکت کنیم. حالا این می‌تواند در زمینهٔ معماری باشد یا سینما یا شعر. به‌خاطر اینکه تولیدی که ما می‌کنیم در وهلهٔ اول، باید برای خودمان معنا داشته باشد. نمی‌شود ما تولیدی داشته باشیم که برای خودمان معنی نداشته باشد ولی به‌عنوان خلاقیت ایرانی به جهانیان عرضه کنیم. مثل پروژه‌هایی که فقط برای عده‌ای بوروکرات در وزارتخانه‌ای معنا دارد ولی بقیهٔ مردم از آن سردرنمی‌آورند. این نتیجهٔ عملکرد یک‌سری پانگلوس‌های مصرفی خواهد بود که خودشان هم نمی‌دانند دقیقاً چه می‌خواهند و چه می‌کنند، بحث من این است که روح زمانه لازمه‌اش این است که روح قومی خودمان را هم بشناسیم. حرف آقای اطهاری حرف درستی است، گفت‌وگوی میان سنت و مدرنیته است که از درونش چیز مثبت درمی‌آید، نه اینکه سنت و مدرنیته یکدیگر را از بین ببرند. فهم مدرنیته نباید به انهدام مساجد بینجامد. همان‌طور که اندیشهٔ شما نباید از شهروندی مدرن جلوگیری کند؛ بحث سازندگی است نه از بین‌بردن.

اطهاری: در موقعیت کنونی با استفاده از پارادایم پسامدرن که فراروایتی را نمی‌پذیرد، این سوءاستفاده یا استفاده ــ خارج از هر ارزش‌گذاری ــ میسر است که بگویم که ما اشتباه کردیم سراغ مدرن رفتیم. چون فراروایتی وجود ندارد، بدین‌ترتیب باید برگردیم به‌طرف سنت و تعریف پنهان را از گنجینهٔ سنت بیرون بیاوریم و بدان بپردازیم، تا ما را رستگار کند.

آیا این درست است و این لایه‌های تمدنی هم‌عرض‌اند؟ آیا با از میان‌رفتن فراروایت همه‌چیز مجاز شده است؟ و اینکه چگونه و از چه سنجه‌هایی باید استفاده کرد و این سطوح و لایه‌های تمدنی را به هم پیوند داد تا این گفت‌وگوی درونی و بیرونی حاصل شود؟

جهانبگلو: اول از همه به نظرم باید توجه کرد که پسامدرن اصولاً نمی‌گوید که ما اشتباه کردیم که به سمت مدرن رفتیم، اندیشهٔ پسامدرن خود نتیجهٔ روند پدیدارشناختی آگاهی مدرن است. مسئلهٔ پسامدرن بحران‌هایی است که مدرنیته به‌وجود آورده و به‌دنبال پاسخی برای آنهاست. اما این بحران چیست؟ بحث اصلی که امروز در غرب هست، این است که آیا دستاوردهای روشنگری، دستاوردهای مدرنیته قرن ۱۸ و انقلاب فرانسه و انقلاب امریکا و انقلاب انگلیس، آیا اینها حتماً ــ و قطعاً ــ باید به «آشویتس» و «گولاگ» منجر می‌شد؟، آیا اینها باید به تقلیل فردیت منجر می‌شد، یا نه می‌توانست از درونش عقل‌گرایی دموکراتیک هم دربیاید؟ این موجب شده است که روشنگران و نخبگان غرب، امروز، دو دسته شوند. یک دسته معتقدند که قطعاً منجر به آشویتس و عقل توتالیتر می‌شد؛ و برخی می‌گویند که نه، عقل توتالیتر تنها یک جنبه از دستاوردهای روشنگری بوده است و عقلانیت مدرن می‌تواند در عقلانیت انتقادی هم خودش را نشان دهد، و امروزه ما می‌توانیم به‌طرف بسط دموکراسی و بسط فردیت دموکراتیک برویم، این بحثی است که در غرب مطرح است. ولی ما اساساً در ۱۵۰ سال گذشته در این بحث شرکت نداشتیم، چراکه وضعیتی که لایهٔ سوم ما یعنی لایهٔ مدرن در ۱۵۰ سال گذشته داشته بیشتر حالت تقلیدگونه، بوده است. چون در مباحث فلسفیِ آن حضور نداشتیم، این مباحث به صورت دست دوم و سوم به ما رسیده است، مثل مارکسیسم دست سومی که در حزب توده و گروه‌های چریکی وجود داشت یا اگزیستانسیالیسم که اشکالات فلسفی عمده‌ای دارد. تازه آن بحث‌های فلسفی هم، مطمئن نیستم که چقدر توانسته روی سیاست‌ها و سیاست‌گذاری‌هایی که در ایران وجود داشته است تأثیر بگذارد. ولی بحثی که شما مطرح کردید و باید به آن توجه کرد این است که آیا این لایه‌ها در هویت ما نقش دارند یا نه؟ من فکر می‌کنم تمام این

لایه‌ها بخشی از حافظهٔ تاریخی ما را تشکیل می‌دهند و ما با حافظهٔ تاریخی خودمان مسئله داریم.

در هر حافظه تاریخی قومی، هم جنبه‌های زیبا و خوش هست و هم جنبه‌های زشت و ناخوش، و مسئلهٔ اساسی که فیلسوفی مثل پل ریکور مطرح می‌کند این است که شما تا کجا می‌توانید فراموش کنید و قدرت فراموشی تاریخی دارید. یعنی شما تا کجا می‌توانید خاطره‌های بد را پشت سر بگذارید. به‌نظر می‌رسد غرب این قدرت را دارد که خاطره‌های بدش را با مطرح‌کردن آنها پشت سر بگذارد والا اگر قرار بر این بود که غرب بگوید حالا که آشویتس پدید آمده، ما دیگر نمی‌توانیم شعر بگوییم یا معماری داشته باشیم، متوقف شده بود. در این صورت دیگر به وضعیتی که الان در قرن ۲۱ به آن رسیده، به دیدگاهی جدید، نگرش‌های جدید و شاید حتی آرزوهای جدید نمی‌توانست دست بیابد. البته خیلی‌ها در غرب بر این نظرند که ما به یک بن‌بست رسیده‌ایم و دیگر فیلسوفی مثل هگل یا موسیقیدانی مثل مالر نخواهیم داشت ولی هنوز همه چیز به پایان نرسیده چون پل ریکور و رورتی داریم و در زمینهٔ موسیقی هم لیگتی و بولز. ولی بحث ما این است که ما تا چه حد می‌توانیم ناخوشایندهای این سه لایهٔ تمدنی خود را فراموش کنیم و جنبه‌های خوشایندش را تقویت کنیم، تا چه حد می‌توانیم به صورت نقادانه با حافظهٔ تاریخی‌مان روبه‌رو شویم؟ چون بحث ما این است که این گفت‌وگوی درونی ما همواره به‌صورت اسطوره‌ای و نه عقلانی انجام گرفته است. ایرانی‌ها نمی‌خواهند به حافظهٔ تاریخی خود نگاه کنند چون مثل این است که در آینه نگاه می‌کنند و از چهرهٔ خودشان وحشت دارند.

اطهاری: *یا شاید شیفتگی و بیزاری توأمان باشد؟*

جهانبگلو: دقیقاً، شاید به خاطر اینکه آینه‌ای که در آن خودشان را نگاه می‌کنند، آینه‌ای است که همواره چهرهٔ ناخوشایندی را نمایش می‌دهد. به همین دلیل هم همهٔ گناهان و مسئولیت‌ها را از خود دور می‌کنند. می‌گویند تقصیر انگلیسی‌ها یا امریکایی‌ها بوده است.

نمی‌گویند تقصیر کار اصلی ما هستیم. این امریکایی‌ها یا انگلیسی‌ها نیستند که

سر چهارراه‌های تهران به علت تصادف اتومبیل‌هایشان همدیگر را با زنجیر و مشت کتک می‌زنند یا اینکه سر همدیگر کلاه می‌گذارند.

***معتضدی:** آیا این‌گونه کنش‌ها و یا انفعال‌ها ناشی از نبود احساس مسئولیت فرد در برابر جامعه و بالعکس نبود حمایت و مسئولیت از سوی جامعه نیست؟ و فقدان هنرهای مدیریت فرهنگی و نبود آموزش صحیح مقولهٔ مسئولیت، عوامل مهمی در ایجاد بحران نیستند؟*

جهانبگلو: بله موضوع همین است، من توجه کردم که ایرانی‌ها، منتقد خیلی سرسخت تمام جوامع، به‌خصوص جوامع جهان سومی هستند، چین، هند، افغانستان، کشورهای غربی و دیگران، و این کار را با بازگشت به بخشی از حافظه تاریخی‌شان انجام می‌دهند. ما یک امپراتوری بودیم، کشوری بودیم با چنان قدرت «امپریالی» که جهان را کنترل کردیم و افراد برجسته هم تولید کردیم. این درست، ولی این نباید باعث شود که نتوانیم وضعیت امروزمان را نقادانه و با سنجش عقلانی بررسی کنیم.

جرأت این را داشته باشیم که به خودمان نگاه کنیم، یعنی جرأت این را داشته باشیم که به جنبه‌های زشت و تراژیک حافظهٔ تاریخی خودمان نگاه کنیم.

***اطهاری:** شما گفتید که او جرأت ندارد به خودش نگاه کند اما توضیحی که دادید به این معنی است که او شیفتهٔ خودش است.*

جهانبگلو: دو روی سکه اینجاست که هویت ایرانی هم شیفتهٔ خودش است و هم از خودش بیزار است و این را ما همه می‌دانیم. این عقدهٔ کوچک‌بینی و تقلیدی که از غرب کردیم در ۱۰۰ سال گذشت همراه با نفرت از خودمان بوده است. یعنی از حیرت تا غربت. ولی ایرانی در برابر خارجی همیشه به ایرانی‌بودن خودش افتخار می‌کند، حتی وقتی کارگر ساده‌ای در ژاپن است، خودش را از ژاپنی بهتر می‌داند. در انتظار بازگشت به امپراتوری است. شما آن اولین فرنگ‌رفته‌ها را ببینید، هرچه که می‌خوانید از غرب، حیرت‌نامه است کاملاً در حیرت‌اند. در تمام سفرنامه‌ها هم می‌بینیم، اما همه یاد وطن می‌کنند و می‌خواهند زودتر به ایران بازگردند. چون فقط

در ایران آدم تمام عیار هستند ولی وقتی به ایران بازمی‌گردند باز مثل هدایت احساس غریبی می‌کنند. ایرانی همیشه بین حیرت از غرب و غربت از خود قرار داشته است.

اطهاری: مسئله‌ای که من راجع به برخوردمان با مدرنیته به آن اشاره کردم این است که در یک قیاس کلی با غرب، ما یک عدم شناخت از میراث فرهنگی خودمان داریم. اگر بپذیریم که به میراث از دو بابت می‌توان نگریست، یکی اینکه میراث را بگیریم و از حال به گذشته نگاه کنیم. یعنی بازتاب حال در گذشته و دیگر رویکرد از گذشته به حال یا اینکه حال بازتابی از گذشته است. اگر این دو رویکرد را بگیریم، دیالکتیکی به‌وجود می‌آید که از درون آن سنتزی موفق می‌توان زد، به‌نظر این سنتز را ما آوردیم. به‌نظر من مسئله‌ای که با مدرنیته داریم، در همین نکته نهفته است. ما سردرگم درکلاف گذشته به حال، حال به گذشته و این دیالکتیکی هستیم که سنتز مناسبی را برایش پیدا نکردیم. به‌نظر من یکی از گره‌های ما در مدرنیته و حتی پسامدرن در همین رابطهٔ دیالکتیکی نهفته است.

جهانبگلو: حرف بسیار درستی است، به نظر من گفت‌وگو با حافظهٔ تاریخی از گفت‌وگو با میراث می‌گذرد، اما اجازه بدهید اضافه کنم که میراث امری پویاست نه امری مرده. مثلاً، برای فرانسوی‌ها میراث فرانسوی امری پویاست که در هر دوره به صورت مفهومی زنده وارد فرهنگ آنها می‌شود و فرهنگشان را زنده می‌کند. آیا نگاهی که تودهٔ مردم ایران، به شیراز یا اصفهان می‌کنند، وقتی روی ستون‌های عالی‌قاپو یا مساجد کنده‌کاری می‌کنند و اسم خود و تاریخ حضور خود در آن محل را روی آن می‌نویسند، آیا میراث را به‌عنوان یک چیز پویا درنظر گرفته‌اند؟ این همان نوعی غربت از خود است. یعنی نفهمیدن معنای میراث، حالا چه میراث قومی باشد و چه میراث بشری. آن عمر یا زیدی که این کنده‌کاری را می‌کند نمی‌داند که این بناست که بخشی از هویت او را می‌سازد. او که خود به‌قول هگل چیزی نیست جز صفحهٔ سفیدی از تاریخ بشری، با عالی‌قاپو و مسجد شیخ لطف‌الله چون یک جسد برخورد می‌کند و به خود اجازه می‌دهد که روی آن کنده‌کاری کند؟ اگر افرادی به خود اجازه می‌دهند و بدبختی یا طمع آنها را به مرحله‌ای می‌رساند که خانه‌های

قدیمی‌شان را در یزد و کرمان و کاشان شبانه آب بیاندازند و خراب کنند از ترس اینکه سازمان میراث فرهنگی، آن را حفظ کند و دیگر اجازهٔ تخریب ندهد، آیا نشان‌دهندهٔ این نیست که آنها میراث فرهنگی‌شان را بخشی از خودشان نمی‌دانند؟ این میراث از آنها جدا شده و در جایی قرار گرفته است که دیگر با آن هیچ ارتباط معنایی ندارند. برای آنها یک خانهٔ زشت آجر سه‌سانتی با در آهنی بنفش با خانه بروجردی‌ها در کاشان یکسان است.

گفت‌وگوی درونی که من از آن صحبت می‌کنم، متضمن این است که ما با میراث‌مان وارد یک گفت‌وگوی پویا شویم. یعنی ما قدرت طرح سؤال دربارهٔ حافظهٔ تاریخی‌مان را داشته باشیم. اینجاست که من روی کلمهٔ «مسئولیت» تکیه می‌کنم. همان‌طور که می‌دانید دو مفهوم مسئولیت[1] و پاسخ‌دادن[2] در زبان انگلیسی هم‌ریشه‌اند. مسئولیت یعنی قابلیت پاسخ‌گوبودن. میراث ما را به مسئولیت دعوت می‌کند، میراث می‌خواهد ما پاسخگو باشیم.

اتفاقاً این مسئولیت شهروندی است. شهروندبودن یعنی در برابر اعمال مدنی خود پاسخگوبودن، نه مشت و لگدکوبیدن به سر رانندهٔ دیگر. اینجاست که مفهوم بافت شهری و شهروندی مطرح می‌شود. آیا ما مسئولیت شهروندی را در خودمان حس می‌کنیم؟ آیا می‌دانیم چگونه با اخلاق مدنی این مسئولیت را ایجاد کنیم؟ میراث ما از ما سؤال می‌کند که چرا من را تخریب می‌کنید؟ چه جوابی در قبال عقل و وجدان خود داریم؟ فقط می‌گوییم می‌خواهیم پولدار شویم و بنز سوار شویم. ولی بنزی که در فضای شهری مورد استفاده نباشد چه فایده؟ میراث از ما می‌پرسد: چرا؟ ولی ما این صدا را نمی‌شنویم چون این مسئولیت را در خودمان خفه کرده‌ایم.

***اطهاری:** ببینید، شهرسازی ما هم مثل تمام جلوه‌های حیات مدنی‌مان دچار بحران است. اینکه روح زمانه چیست، دارای پاسخ چندپهلویی است، به‌خصوص در دوران پست‌مدرن ممکن است به‌زعم برخی، روح زمانه بازگشت به سنت باشد، یعنی این*

1. responsibility 2. response

مدرنیته بوده که اوضاع جامعهٔ ما را خراب کرده است. این بحث، یک گفتمان درگیر در جامعهٔ ما نیز هست. با توجه این‌که جنس بحران ما همان جنسی نیست که در غرب مطرح هست، و جواب هم، همان جواب نیست. بدترین حالت این است که به جای گفت‌وگوی بین سنت و مدرن یکی بخواهد دیگری را حذف کند، حالا من می‌خواهم بپرسم آیا مصادیق تجلی این روح زمانه در معماری و شهرسازی غرب را می‌توانید معرفی کنید و آیا مصداق‌هایی هم در ایران می‌توانید مطرح کنید؟

جهانبگلو: اگر بخواهیم مثالی در شهرسازی و معماری بزنم، مثال مراکز فرهنگی را می‌زنم، چه در جهان غرب و چه در ایران، چرا که به‌نظر من تنها از طریق فرهنگ است که می‌توانیم به روح زمانه برسیم. در ۲۰ سال گذشته، در مراکز فرهنگی که در غرب ساخته شده است روح زمانه جای گرفته است. مثلاً مرکز ژرژ پمپیدو که به‌خوبی نشان‌دهندهٔ این ارتباطات جدید است. پمپیدو تجلی ضروریات جدید جامعهٔ پساصنعتی است. شهروندان پاریسی با استفاده از گالری، کتابخانه و فضاهای عمومی پمپیدو با هم ارتباط برقرار می‌کنند. اضافه بر آن فضای شهری که در جلوی این ساختمان به‌وجود آمده، یک نوع «آگورا» است که مردم می‌توانند تجمع کنند و با هم گفت‌وگو داشته باشند. من فقط ژرژ پمپیدو را مثال زدم، ولی مثال‌های متعددی در دنیا هست. مثلاً «سیته موسیقی» کار پورزامپر در پاریس که آن هم به‌نظر من باز یک فضای گفت‌وگویی برای شهروندان پاریسی است.

اما در ایران امروز، در ۱۰ سال گذشته موفق‌ترین نهادهایی که ما از نظر شهروندی داشتیم، فرهنگسراها بودند و امروز نهادی مثل خانهٔ هنرمندان. باید از افرادی مثل بهروز غریب‌پور که مدیریت این مراکز را به‌عهده دارند تجلیل کرد که فضاهای گفت‌وگویی را در اختیار شهروندان تهرانی قرار می‌دهند. اینها مراکزی هستند که ما را با روح زمانه مرتبط می‌کنند. از نخبگان، شعرا، نقاشان، فیلسوفان و نویسندگان و تمام کسانی که می‌توانند روح زمانه را در این مملکت پیدا کنند، دعوت می‌شود تا فضاهای گفت‌وگوی درونی را ایجاد کنند و به نظر من در این کار خیلی هم موفق هستند. شاید تنها نهادهای شهری که توانسته‌اند ارتباطی را با عقلانیت امروزی برقرار کنند، همین‌ها هستند، بقیه به نظر من تا حد زیادی شکست خوردند.

اطهاری: ممکن است بحث را بیشتر بشکافید؟

جهانبگلو: اگر بخواهیم در یک کلمه بگوییم روح زمانه چیست؛ باید بگوییم روح زمانه «مسئولیت» است. مسئله مسئولیت برای ما به‌عنوان ایرانی در ارتباط با شکنندگی میراث فرهنگی‌مان مطرح می‌شود. میراث ما شکننده و در خطر نابودی است. مسئولیت ما در روند جهانی‌شدن، دفاع از آن است، در غیر این صورت نمی‌توانیم از هویت خودمان نیز دفاع کنیم. باز باید به این مسئله بازگشت و تکرار کرد که میراث فرهنگی ما بخشی از میراث بشری است و فقط به ما ایرانیان تعلق ندارد. اصفهان شهری است که متعلق به فرانسوی‌ها و افریقایی‌ها و امریکایی‌ها هم هست. همان‌طور که کلیسای نتردام بخشی از میراث فرهنگی من ایرانی است. فرقی نمی‌کند که با آن آشنایی داریم یا نه، به‌هرحال وقتی مفهوم بشریت را مطرح می‌کنیم، مسئلهٔ مسئولیت در قبال میراث بشری با آن همراه است.

اطهاری: برداشت من از صحبت‌های شما این بود که ذات روح زمانه، فردگرایی دموکراتیک است و فضایی که از لحاظ فرهنگی آن را متجلی بکند. آیا این برداشت من درست است؟ و مثال مرکز پمپیدو را مطرح کردید. الان چون بحث موزه بیلبائو مطرح است می‌خواستم نظر شما را در مورد آن هم بدانم.

جهانبگلو: من ارتباط مستقیمی می‌بینم بین مسئولیت شهروندی و فردگرایی دموکراتیک و بحثی که در مورد فرهنگ‌سراها در دنیای امروز مطرح کردم، چه در اروپا و چه در امریکا و فضایی که در این مراکز فرهنگی برای گفت‌وگو تشکیل می‌شود، بر مبنای همین فردگرایی دموکراتیک است که مفهوم مسئولیت شهروندی را هم به‌همراه دارد. فضاهای شهری‌ای که مردم در آن وارد گفت‌وگو می‌شوند به مسئولیت شهروندی می‌افزایند. با اضافه‌کردن به مسئولیت شهروندی، فردگرایی دموکراتیک هم توسعه می‌یابد. یعنی شهروندان دیگر در انتظار آن نیستند که مسائل اجتماعی فقط به‌صورت آمرانه و عمودی حل شود بلکه به‌صورت افقی پاسخ‌گوی مسائل شهری، منطقه‌ای و ملی‌شان خواهند بود. اگر در گفت‌وگوی جهانی شرکت کنند این مسئولیت، شکلی جهانی به خود می‌گیرد. واقعهٔ ۱۱ سپتامبر نشان داد که ما

مسئولیت‌های جهانی هم داریم چون خطراتی در سطح جهانی ما را تهدید می‌کند. برای مثال خطراتی که در زمینهٔ محیط زیست وجود دارد. یعنی ما فقط یزد و کرمان را خراب نمی‌کنیم، ما با گرم‌کردن کرهٔ زمین به قطب شمال هم صدمه وارد می‌کنیم.

بنابراین شکنندگی در سطوح مختلف وجود دارد و برای هرکدام نوعی از مسئولیت وجود دارد. فرهنگ جهانی مسئولیت جهانی لازم دارد و فرهنگ و میراث ملی، مسئولیت شهروندی در سطح ملی.

اطهاری: برای من این سؤال مطرح شد که فردگرایی دموکراتیک به‌عنوان بخشی از روح جهانی در فضای عمومی جلوه می‌کند و شاید مستقیماً در فضای مسکونی جلوه‌ای نداشته باشد. آیا می‌شود ردی از روح زمانه در فضای مسکونی تجاری و دیگر فضاهای حیات انسانی هم دنبال کرد؟

جهانبگلو: وقتی ما در مورد فردگرایی دموکراتیک صحبت می‌کنیم، در مورد رابطهٔ مستقیم و تنگاتنگ بین فضاهای عمومی و فضاهای خصوصی صحبت می‌کنیم. مسئله‌ای که برای مدرن‌ها برخلاف روم باستان و یونان باستان مطرح است این است که مدرن‌ها به فضای خصوصی و فردیت خودشان خیلی بها می‌دهند و این اتفاقاً بحثی است که در فلسفهٔ سیاسی بین بنجامن‌کنستان[1] و ژان ژاک روسو وجود دارد. روسو می‌خواهد آتن را دوباره در دورهٔ مدرن زنده کند و کنستان در جواب او در کتاب *آزادی نزد قدما و مدرن‌ها* معتقد است که چنین کاری غیرممکن است، برای اینکه اولاً، فضای مدرن این اجازه را به ما نمی‌دهد، ثانیاً جمعیت شهرهای مدرن این اجازه را نمی‌دهد، و ثالثاً هوی و هوس‌ها و امیال فرد مدرن این اجازه را نمی‌دهد. چون فردیت مدرن، فردیتی است که به‌دنبال امیال بورژوایی (یعنی مدنی) خویش می‌رود. فرد مدرن به دنبال این است که فضای خصوصی خویش را تحکیم کند. پس بافت شهری مدرن بافتی است که باید به امیال شخصی و فضاهای خصوصی هم بها دهد و از «آزادی منفی» شهروند مدرن پشتیبانی کند. بهادادن به فضای خصوصی در ضمن ایجاد فضای عمومی مدنی، این کاری است که مدرنیته اروپایی در قرن ۱۹

---

1. Benjamin Constant

انجام داده است. به ساختار فضایی کافه‌ها در شهرهایی مثل پاریس و پاب‌ها[1] در شهری مثل لندن توجه کنید. اینها فضاهای عمومی‌اند که در آنها مردم می‌توانند رفت‌وآمد کنند و با یکدیگر مسائل شهروندی‌شان را مطرح کنند ولی کافه‌ها و پاب‌ها جایگزین خانه و فضای خصوصی مردم نمی‌شود. یکی از دلایلی که من می‌گویم مدرنیته ایرانی ناقص و بد فهمیده شده است این است که در شهر تهران نیاز به وجود کافه‌ها حس شده ولی کافه به اندازهٔ کافی وجود ندارد. مردم می‌خواهند با هم گفت‌وگوی شهروندی داشته باشند اما این گفت‌وگوی شهروندی را کجا باید انجام دهند؟ هر شب باید بروند منزل همدیگر و این کار را انجام دهند که این میسر نیست. در حال حاضر فرهنگ‌سراها جایگزین این کافه‌ها شده‌اند، و فضاهایی غیر از پارک‌های تهران (که امن نیستند) برای جوانان ایرانی به‌وجود می‌آورند.

عدالت‌خواه: تعداد فرهنگ‌سراها در تهران تنها ۱۰ـ۱۵ تاست و این پاسخ‌گوی شهر تهران نیست. و نیاز به فضاهای کوچک‌تر و با تعداد بیشتری است که بتوانند دیالوگی را که نمی‌توان در خانه برقرار کرد و یا اگر اتفاق بیفته محدود است، به‌وجود بیاورند. چرا که دیالوگی که در خانه اتفاق می‌افتد تنها بین کسانی است که شناسایی قبلی با هم دارند درحالی‌که در یک کافه شما می‌توانید با شخص جدیدی هم آشنا شوید.

جهانبگلو: برای ما ایرانیان فضای خصوصی و فضای عمومی هنوز یک مسئله است. آشنایی ما با مدرنیته و غرب این تفاوت را به‌هم زده است، وقتی شما مجبور باشید که بسیاری از معاشرت‌های شهروندی را در فضای خصوصی انجام دهید، مرز بین فضای خصوصی و فضای عمومی مخدوش می‌شود. ما امروز می‌خواهیم با فرهنگ جهانی وارد گفت‌وگو شویم و برای این کار باید فضای خاص آن را هم ایجاد کنیم، ولی این فضا وجود ندارد. ما در ایران در برابر مدرنیته ابزاری قرار گرفته‌ایم و نه مدرنیته انتقادی، ولی برای همین مدرنیته ابزاری هم فضاهای شهری و شهروندی لازم است. به همین دلیل ما به‌طرف رشد بی‌حد و مرز شهرها می‌رویم ولی بدون عقلانی‌شدن دو مقولهٔ شهر و شهروندی. این روند عقلانی‌شدن شهروند و

---

1. Pubs

عقلانی‌شدن فضاهای شهری چگونه می‌تواند صورت بگیرد؟ به‌نظر من از دو طریق: یک، از طریق عقلانی‌شدن نهاد دولت و مدیریت در ایران. دو، با ایجاد جامعهٔ مدنی مدرن و محکمی که تمامی شرایط جامعهٔ مدنی را دارا باشد و فقط شعار توخالی نباشد. در این صورت ما «فضایی گفت‌وگویی» میان شهروندان خواهیم داشت. این فضای گفت‌وگویی هر نوع خشونت را نفی می‌کند. تا زمانی که روح خشونت بر کالبد شهری و ذهنیت شهروندی ما حکمفرماست، استمرار چنین فضاهای گفت‌وگویی غیرممکن است. این فضاهای گفت‌وگویی فضاهای درون‌تمدنی هستند که میان خود ایرانیان شکل می‌گیرند. پس این فضاهای گفت‌وگوی درون تمدنی است که به ما اجازه می‌دهد که به مرحله‌ای از بلوغ فرهنگی برسیم تا بتوانیم با جهان امروز و روح زمانه‌مان وارد گفت‌وگو شویم.

جهانی‌بودن یا جهانی‌شدن؟[1]

مجلس و پژوهش: *آیا می‌توان پدیدهٔ فرهنگ را جهانی کرد یا خیر؟ آیا جهانی‌شدن فرهنگ امکان‌پذیر است؟*

رامین جهانبگلو: در اوایل قرن بیست‌ویکم بحث در مورد جهانی‌شدن شدت گرفته است و کاملاً طبیعی است که سعی کنیم مقولهٔ جهانی‌شدن را به مسئلهٔ فرهنگ ربط دهیم. اما من فکر می‌کنم جهانی‌شدن فرهنگ خیر، اما جهانی‌بودن فرهنگ پروژه‌ای است که باید در بارهٔ آن صحبت کنیم، پروژه‌ای که از مدت‌ها قبل وجود داشته است و می‌توان گفت در عصر روشنگری در اروپا دنبال شده است. شما وقتی می‌بینید که فردی مثل گوته در مورد مفهوم ادبیات جهانی[2] صحبت می‌کند و شاعری مثل حافظ را جزئی از ادبیات جهانی می‌داند و به دلایلی اعتقاد داشته که می‌توانیم به مفهوم ادبیات جهانی، باور و اعتقاد داشته باشیم که هر زبانی می‌تواند از زبان‌های دیگر کمک بگیرد تا بر غنای خود بیفزاید، با خود می‌گویید که در عصر روشنگری هم عملاً مسئلهٔ فرهنگ جهانی را داشته‌ایم، زیرا در آن دوران کسانی مثل ولتر، و دیدرو

---

۱. **مجلس و پژوهش**، سال ۱۰، شمارهٔ ۴۰.

2. Weltliteratur

دارای بعد جهانی بوده‌اند و هنوز هم هستند. با این حال پدیدهٔ جهانی‌سازی فرهنگ ــ که مد نظر شماست ــ پدیده‌ای است معاصر که به‌دلیل برخورداری از فناوری ارتباطات مطرح شده است و در دوره‌های گذشته چنین بحثی نمی‌توانسته مطرح باشد. ماهواره، اینترنت و دستگاه‌های ارتباط‌جمعی دیگر، این امکان را به شما می‌دهند که در یک گوشهٔ دنیا چیزی بنویسید یا بگویید و در گوشه دیگر دنیا به صورت وبلاگ و یا مقاله‌ای در اینترنت یا وب‌سایت قابل استفاده باشد. این امر، مرزهای فرهنگی ما را فراخ‌تر و تا حدی آن را نامحدود کرده است. سؤالی که پیش می‌آید این است که چه فرهنگی از طریق این ارتباطات جدید غالب می‌شود و چه فرهنگ‌هایی می‌توانند از این فناوری جدید ارتباطات بیشتر استفاده کنند و چه فرهنگ‌هایی کمتر. به‌نظر می‌رسد زبانی که به صورت زبان جهانی درآمده است انگلیسی است و قدرت جهانی‌شدن زبان‌های دیگر کمتر است. از طرفی زبان انگلیسی زبان تکنولوژی دنیا نیز شده است و بقیه زبان‌ها، زبان‌های پیرامونی یا حاشیه‌ای هستند و بعضی از زبان‌ها هم که در خطر از بین‌رفتن هستند و می‌دانید که در پنجاه‌سال گذشته تعداد زیادی زبان و لهجه از بین رفته است، چون نتوانسته‌اند خود را با این روند جهانی تطبیق دهند.

ــ به‌نظر شما مشخصه‌های «فرهنگ جهانی‌شده» چه چیزهایی هستند؟

ــ به‌نظر من اگر می‌خواهید در مورد جهانی‌شدن فرهنگ صحبت کنید، باید این پرسش را مطرح کنید که، پدیدهٔ فرهنگی چه مشخصه‌ای دارد. از دورهٔ یونان باستان تاکنون فرهنگ همیشه همنشین با آموزش و پرورش بوده است. از دیرباز وقتی در بارهٔ فرهنگ‌سازی و فرهنگی‌شدن بحث می‌شده است، همیشه همراه با آن در بارهٔ پرورش اجتماعی و سیاسی انسان هم صحبت به میان آمده است، درحالی‌که در دورهٔ کنونی مسئلهٔ پرورش که یونانی‌ها به آن پایده‌یا[1] می‌گفتند به‌مراتب نقش کمتری را در بحث فرهنگ ایفا می‌کند، یعنی فرهنگ بیشتر شکل فن‌شناختی و عقلانیت ابزاری به خود گرفته است، درست مثل بقیهٔ پدیده‌هایی که در روند

1. Paideia

جهانی‌شدن قرار گرفته‌اند. پس امروزه کمتر به مسئلهٔ آموزش و پرورش توجه می‌شود. در گذشته شهروندان از طریق فرهنگی در فضایی مدنی که در آن با هم می‌زیستند، تنفس می‌کردند و در بارهٔ خاطره تاریخی خود، در بارهٔ پروژه سیاسی‌شان، در بارهٔ جایگاه اجتماعی و تعریفی که از خود داشتند گفت‌وگو می‌کردند. امروزه علی‌رغم آنکه ارتباطات زیاد شده است، آموزش مدنی کم شده است، نتیجه آنکه در جهان سوم افرادی هستند که هر روز از اینترنت استفاده می‌کنند و هرشب ماهواره نگاه می‌کنند ولی شهروندان بهتری نشده‌اند، چرا؟ چون مدنیت جدیدی به آن‌ها داده نشده است. به‌نظر می‌رسد تضاد بزرگی به‌وجود آمده است. نشانهٔ این تضاد این است که از یک طرف فرهنگ وسعت پیدا کرده، مرزها برداشته شده است ولی حد و مرز این گسترش معلوم نیست، معلوم نیست جهانی‌شدن ما را قرار است به کجا بکشاند و هدف نهایی بشری که در عصر جهانی‌شدن زندگی می‌کند، چیست؟ آیا قرار است انسان‌هایی تولید شوند که در یک نوع خلأ فکری زندگی کنند، ولی درعین‌حال از همهٔ فواید عقل ابزاری برخوردار باشند یا اینکه جهانی‌شدن می‌تواند حاصل یک پروژهٔ سیاسی، اجتماعی، فرهنگی هم باشد. این سؤالی است که باید دقیق در بارهٔ آن اندیشید.

ـ نظریه‌ای در مورد جهانی‌شدن فرهنگ وجود دارد که معتقد است مشخصهٔ جهانی‌شدن فرهنگ، بازتاب ناقص فرهنگ مدرن در جوامع غیرمدرن است. نتیجهٔ این بازتاب ناقص فرم‌های فرهنگی ترکیبی[1] است. البته کسانی که از این نظریه دفاع و آن را تبلیغ می‌کنند در برخی جزئیات با هم اختلاف‌نظر دارند. بعضی از آن‌ها اشاره می‌کنند که مصرف کالا یی مثل مک‌دونالد یا پپسی‌کولا درواقع نوعی همگون‌سازی و هم شکل‌سازی فرهنگی است، برخی دیگر، الگوی مشابه‌سازی‌شدهٔ تولید فیلم و صنعت سینما و دیگر کالاهای فرهنگی را مثال می‌زنند و... اینها را درواقع نشانه‌هایی از این می‌دانند که فرهنگ مدرن به واسطهٔ ابزارهای جدیدی چون اینترنت، گسترش مبادلات اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی کم‌کم خود را غالب می‌کند، بنابراین ما با پدیدهٔ جدیدی

1. Hybrid

روبه‌رو هستیم که یکی از ویژگی‌های آن دوگانگی فرهنگی است. آیا انسان جهانی‌سازی‌شده‌ای که شما نگران سرنوشت او هستید، گرفتار این دوگانگی فرهنگی است؟

ـ من همیشه اعتقاد داشته‌ام که مفاهیم باید روشن و دقیق مورد استفاده قرار بگیرند. به‌نظر من باید بین جهانی‌سازی و جهانی‌بودن تفاوت قائل بشویم چون اینها دو روند متفاوت هستند. جهانی‌سازی الزاماً یک روند هستی‌شناختی نیست، در صورتی که جهانی‌بودن چنین است. آن چیزی که در جهانی‌بودن مطرح است همان چیزی است که گوته در قرن هجدهم طرح کرده است، یعنی اینکه چگونه می‌توان فکر و اندیشهٔ جهانی داشت، یعنی، ما به‌رغم اینکه زبان مادری‌مان انگلیسی نیست، چگونه می‌توانیم مثل بسیاری از نویسنده‌های معروف همانند گارسیا مارکز، کارلوس فوئنتس، ماریا بارگاس یوسا یا نویسنده‌ها و شعرایی که به زبان‌های دیگری می‌نویسند و شعر می‌گویند از تمام این فرهنگ بشری بهره بگیریم. من در این مورد هگلی فکر می‌کنم و به مفهوم روح جهانی اعتقاد دارم. از نظر من مسئله این است که چگونه می‌توانیم از این روح جهانی چیزی بگیریم و آن را به روح قومی خودمان بیافزاییم. این یعنی جهانی‌بودن، یعنی اینکه نویسنده‌ای که زبان مادری‌اش مثلاً اسپانیایی یا فارسی یا عربی است، اندیشه‌اش جهانی باشد. اما مسئلهٔ جهانی‌سازی چیز دیگری است. جهانی‌سازی با خودش یک نوع از خودبیگانگی به همراه دارد، چرا؟ چون به‌صورت انفعالی صورت می‌گیرد، به خصوص در کشورهای جهان سوم این انفعال به‌طور دقیق در روبه‌روشدن ما با مسئلهٔ مدرنیته و جهانی‌شدن مدرنیته هم وجود دارد. من همیشه اعتقاد داشته‌ام و گفته‌ام که مدرنیته دو وجه دارد: وجه عقل ابزاری و وجه عقل انتقادی. اتفاقی که در جهانی‌سازی می‌افتد این است که بیشتر ملل دنیا از عقل ابزاری استفاده می‌کنند، ولی به بخش عقلانیت انتقادی مدرنیته بی‌توجه‌اند. غرب به وجه انتقادی آن توجه داشته است. درواقع ما وجه انتقادی مدرنیته را در غرب شاهدیم. به عبارتی دیگر معرفت یا آموزشی که باید با مدرنیته همراه باشد اصلاً همراه با جهانی‌سازی منتقل نشده است. ما می‌دانیم و می‌بینیم که اولین کالاهایی که وارد کشورها می‌شود ماهواره، دی. وی. دی (DVD)،

ماشین و حتی اسلحه است. تمام این وسایل، ابزارهایی هستند که یک وجه قوی فن‌شناختی دارند و قسمتی از عقل ابزاری را می‌سازند. اتفاقی که در کشور ما افتاده این است که تکنولوژی را آورده‌ایم بدون اینکه این پرسش را در مورد آن برای خودمان مطرح کنیم، یعنی این پرسش که تکنولوژی چیست و برای چه ما آن را استفاده می‌کنیم. چون پرسش فلسفی در مورد تکنولوژی برای ما مطرح نشده است درنتیجه نسبت به هدف تکنولوژی و عقلانیت ابزاری معرفت پیدا نکرده‌ایم. خوب چه اتفاقی می‌افتد؟ اتفاقاتی که می‌افتد ناهنجاری استفاده از تکنولوژی مدرن در سطح شهری، در روابط مدنی و در سطح روابط سیاسی است و حتی در سطح روابط غلط اقتصادی هم متجلی می‌شود. اتفاق دیگری که می‌افتد این است که افراد شب جلوی رایانه می‌نشینند و احساس می‌کنند که آدم‌های مدرنی هستند، اما وقتی که روز بعد بیرون می‌آیند آدم‌های پیش‌مدرنی هستند که کف خیابان تف می‌اندازند، سوار ماشین بنز می‌شوند، ولی وقتی که تصادف می‌کنند پیاده می‌شوند و همدیگر را کتک می‌زنند و رفتارهای پیش‌مدرن از خود بروز می‌دهند. این نشان‌دهندهٔ این است که یک اشکال بزرگ وجود دارد. اشکال بزرگ اینجا است که ما از خودمان نمی‌پرسیم که «چرا باید در روند جهانی‌سازی شرکت کنیم؟» سؤالی که از خودمان می‌پرسیم این است که «جهانی‌سازی خوب است یا خیر؟» وقتی می‌گوییم خوب است ارزش داوری اخلاقی یا ارزش داوری سیاسی می‌کنیم، درحالی‌که باید سؤالات هستی‌شناسانه مطرح کنیم، یعنی این که «جوهر جهانی‌سازی چیست؟» درست همان‌طور که باید از خود بپرسیم که «جوهر جهانی‌بودن چه چیزی می‌تواند باشد؟» اگر ابزار فکری جهانی را در دست نداشته باشیم و فقط بردگان تکنولوژی باشیم نمی‌توانیم جهانی باشیم و جهانی فکر کنیم.

بازگردیم به سؤال اصلی شما یعنی مسئلهٔ فرم‌های ترکیبی فرهنگی. به‌نظر من این ترکیب در دو سطح مطرح است: یکی در سطح ادبیات، موسیقی، نقاشی و... مثلاً فرض کنید یویوما و کلهَر با هم CD منتشر کنند. این ترکیب درستی است و اگر قرار است فرآیند نزدیک‌شدن فرهنگ‌ها اتفاق بیافتد مسیر آن از گذر چنین ترکیب‌هایی می‌گذرد. ولی متأسفانه مسیر دیگری هم وجود دارد که نتایج آن منفی است. نتیجهٔ منفی ترکیب فرهنگی عبارت از این است که در جامعه‌ای مثل ایران که

در یک وضعیت برزخ بین سنت و مدرنیته به‌سر می‌برد، مرتب از صفت پست‌مدرن استفاده می‌شود، دائم از شعر پست‌مدرن بحث می‌شود. این سؤال مطرح می‌شود که کشوری که هنوز مدرنیته را به‌درستی نفهمیده است، چگونه می‌تواند از پست‌مدرنیسم صحبت کند. پست‌مدرنیسم نتیجهٔ چالش‌های مدرنیته و بحران‌های مدرنیته است و آن بحران‌ها و چالش‌ها در قالب فکری مدرن مطرح می‌شوند نه خارج از آن. ما هنوز در قالب مدرن قرار نگرفته‌ایم حتی اگر عناصری از قالب مدرنیته از طریق ترجمه یا از طریق برخوردهای فرهنگی به‌دست ما رسیده باشد. متأسفانه ما هنوز نتوانسته‌ایم درست و کامل در قالب مدرنیته جای بگیریم. این بحرانی است که ما در آن زندگی می‌کنیم.

ـ شما بین جهانی‌شدن و جهانی‌بودن تفکیک قائل شدید و جهانی‌بودن را با روح جهانی که هگل از آن سخن می‌راند، پیوند دادید و گفتید که جهانی‌سازی نتیجهٔ فرآیندی است که به واسطهٔ استفاده از عقلانیت ابزاری مدرنیته امکان‌پذیر شده است ولی ما همچنان، با عقلانیت انتقادی بیگانه‌ایم. اما یک برداشت دیگر از جهانی‌سازی وجود دارد و آن این که جهانی‌سازی یا جهانی‌شدن معادل غربی‌سازی و غربی‌شدن است. آیا این برداشت از جهانی‌شدن، درست است؟

ـ خیر، درست نیست، در گذشته‌ای نه‌چندان دور واژهٔ غربی‌شدن را برای مدرنیزاسیون هم به‌کار می‌بردند. در دوره‌های پیش می‌گفتند که مدرنیزاسیون یعنی غربی‌شدن، در کشور ما افرادی همچون آل احمد و دکتر شریعتی اعتقاد داشتند که مدرنیزاسیون، یعنی غربی‌شدن، یعنی دورشدن از خویشتن خویش، دورشدن از اصالت و فرهنگ بومی خود. در مورد جهانی‌سازی هم به همین صورت می‌توان بحث کرد که آیا جهانی‌شدن به معنای غربی‌شدن است یا خیر؟ به‌نظر من خیر. درست است که نتایج اقتصادی جهانی‌شدن ممکن است به نفع شرکت‌های چندملیتی غربی باشد، ولی به‌هرحال ما چاره‌ای جز این نداریم که در روند سیاست بین‌الملل، اقتصاد بین‌الملل، و فرهنگ بین‌الملل شرکت کنیم. ولی فقط به یک چیز باید توجه داشته باشیم و آن اینکه با خوردن مک‌دونالد، سوار ماشین بنزشدن، به ماهواره نگاه‌کردن و دی. وی. دی دیدن غربی نمی‌شویم. چیزی که بعضی‌ها به آن

توجه نمی‌کنند این است که غرب، برای خود یک مقولهٔ فرهنگی و فکری است و اتفاقاً همان وجه عقل انتقادی است که در حقیقت، غرب را غرب کرده است. وجه ابزاری غرب را در ژاپن و چین شاهدیم به‌خصوص در چین که پیش‌بینی می‌شود در نیمهٔ دوم قرن بیست و یکم بعد از امریکا از نظر اقتصادی و سیاسی یکی از مهم‌ترین کشورها باشد. ولی چینی‌ها در قالب فرهنگ خودشان این کار را انجام می‌دهند، بر مبنای فرهنگ کنفوسیوسی. پس می‌شود غربی نشد ولی در روند جهانی‌سازی شرکت کرد. اما به‌نظر من طرح این مسئله به‌طورکلی غلط است، چرا؟ چون اگر بپذیریم که ما هم موضوعی به‌نام میراث قومی داریم و هم موضوعی به‌عنوان میراث بشری، آنگاه مسئلهٔ اصلی ما در روند جهانی‌بودن این است که تا چه حد باید نسبت به میراث‌های قومی خودمان آگاه باشیم و تا چه حد باید از آن‌ها پاسداری کنیم و تا چه حد از عنصری که اسمش را میراث بشری می‌گذاریم، آگاهی داریم. یعنی به چه اندازه‌ای از این دو میراث برای تقویت هویت ملی خودمان می‌توانیم استفاده کنیم. من اعتقاد دارم که هرچقدر ما به میراث بشری نزدیک‌تر و از آن آگاه‌تر باشیم، به همان نسبت به میراث قومی خودمان نزدیک‌تر خواهیم شد. منظور من از میراث بشری تمام این کالبد فکری فلسفی‌ای است که بشریت از پنجاه قرن گذشته تا به امروز برای خود ساخته و پرداخته است، از آثار افلاطون و ارسطو گرفته تا دیوان حافظ و مسجد شیخ لطف‌ا... در ایران، تاج‌محل در هند و سنفونی بتهوون و موتسارت و غیره. اینها همه جز میراث بشری است و ما نمی‌توانیم بگوییم که تاج‌محل فقط متعلق به هندی‌هاست و پروست متعلق به فرانسوی‌ها، چون پروست را همهٔ دنیا می‌خوانند. درحقیقت وضعیتی که با خواندن پروست یا گوش‌دادن به بتهوون در آن قرار می‌گیریم غرب‌زدگی نیست، درست برعکس رفتن به سوی روح جهانی و قرض‌گرفتن از میراث بشری است. وضعیتی است که تودورو[1] آن را transvaluation می‌نامد، یعنی عبور از فرهنگ خود و بهره‌جستن از فرهنگ دیگری، فراسوی فرهنگ خود. وضعیتی است که باختین[2] آن را وضعیت برون موضعی، یا exotopic می‌نامد، یعنی به زبانی دیگر، وضعیت گفت‌وگوی برون‌تمدنی. اگر

1. Todorov
2. Bakhtine

گفت‌وگوی برون‌تمدنی داشته باشیم بهتر می‌توانیم در درون تمدن خود با هم گفت‌وگو کنیم. هرچقدر ما با دنیای بیرون از خودمان بیش‌تر ارتباط داشته باشیم، بیش‌تر می‌توانیم در درون ابزار گفت‌وگو داشته باشیم.

مسئلهٔ فرهنگ جهانی، غربی‌شدن نیست بلکه درست به این معنا است که وارد دیالوگ و گفت‌وگو با روح جهانی شویم و به‌طور دقیق برای ما مشخص شود که این روح جهانی چگونه کار می‌کند، همان‌طوری که برای گوته مشخص بود که ادبیات جهانی چگونه کار می‌کند و چه عملکردی دارد. اگر این اتفاق بیافتد برعکس تصور بسیاری از هموطنان خود، می‌توانیم با برداشت و با متدلوژی جدید و با تمام چیزهایی که می‌توانیم از دیگران بگیریم فرهنگ خود را غنای بیشتری ببخشیم. فرهنگ بسته مانند باتلاقی است که آب از بیرون به داخل آن جریان ندارد و بنابراین بعد از مدتی می‌گندد. گاندی جملهٔ معروفی دارد، می‌گوید «من می‌خواهم خانه‌ای داشته باشم با پنجره‌هایی رو به فرهنگ‌های مختلف تا نسیم آن فرهنگ‌ها به درون خانه من بوزد، ولی نمی‌خواهم طوفان بیاید و خانهٔ مرا از جای بکند.» فلسفهٔ گاندی این است! برای ما ایرانیان این فلسفه کارایی دارد. ما هیچ کدام دلمان نمی‌خواهد فرهنگ خودمان را از دست بدهیم و دلمان نمی‌خواهد خطمان و زبانمان را از دست بدهیم. کسانی که طرفدار فرهنگ جهانی و روح جهانی هستند، فکر می‌کنند ما باید فرهنگمان رو به فرهنگ‌های دیگر باز باشد و بتوانیم با آن‌ها وارد گفت‌وگو بشویم، چرا؟ چون خودمان بعد از یک مدت از نظر روش‌شناختی و معرفت‌شناختی دچار کمبود خواهیم شد و چنین نیز می‌شود و می‌بینیم که مجبوریم کتاب ترجمه کنیم، آثار کلاسیک را بخوانیم. البته به‌نظر من همهٔ این کارها به یک روش نیاز دارد و نمی‌توان بدون هیچ اندیشه، فکر یا پروژه‌ای پیش برویم. من به پروژهٔ فلسفی اعتقاد زیادی دارم، چون در پروژهٔ فلسفی پرسش مطرح می‌شود، و طرح پرسشی که جواب‌های از پیش تعیین‌شده ندارد به ما کمک می‌کند که چگونه با این روند جهانی‌سازی بتوانیم بهتر برخورد کنیم.

ـ آیا فرهنگ بومی باید ویژگی‌های خاصی داشته باشد تا امکان دیالوگ و گفت‌وگوی دوطرفه فراهم شود؟

ــ بله. طبیعتاً مثل هر گفت‌وگوی دیگر یک‌سری قواعد داریم. اگر مبنای برخورد شما خشونت باشد، شما حتی نمی‌توانید به فرهنگی دیگر نزدیک شوید و با آن گفت‌وگو کنید. یک رشته قواعد گفت‌وگویی وجود دارند که باید رعایت شوند، برای گفت‌وگو باید تساهل داشت، باید یک نوع گشودگی داشته باشیم، باید یک نوع آمادگی گفت‌وگو داشته باشیم، باید فکر کنیم چه عنصر یا عناصری در فرهنگ ما می‌تواند در فرهنگ طرف مقابل کارامد باشد و چه عناصری را می‌توانیم از آن‌ها بگیریم. من فکر می‌کنم نه باید غرور و تعصب بیجا داشته باشیم. فکر می‌کنم هیچ دلیلی وجود ندارد که خودبزرگ‌بینی داشته باشیم ــ که اصولاً ما ایرانیان این خودبزرگ‌بینی را نسبت به عرب‌ها، هندی‌ها، حتی چینی‌ها و ژاپنی‌ها داریم ــ نه باید خود کوچک‌بینی نسبت به غرب داشته باشیم. باید تجزیه و تحلیل درستی از وضعیتی که در آن قرار داریم داشته باشیم، اگر وضعیت ما بحرانی است باید نسبت به ریشه‌های بحران شناخت پیدا کنیم. اگر در زبان انگلیسی به ریشهٔ کلمهٔ بحران برگردیم یعنی کلمهٔ Crisis، می‌بینیم بحران همراه با خود همیشه پرسش مطرح می‌کند و مسئلهٔ تفکیک را طرح می‌نماید، اصولاً کلمهٔ بحران از فعل Krinein یونانی به‌معنی تفکیک‌کردن گرفته شده است، معنای آن این است که در مواقع بحران باید بتوانیم قوهٔ تفکیک بیشتری از خود بروز دهیم تا شاید از آن وضعیت خارج شویم. وضعیتی که ما امروز در آن قرار گرفته‌ایم وضعیتی بحرانی است، به همین دلیل من فکر می‌کنم باید یک سلسله پرسش مطرح کنیم و به هنگام طرح این پرسش‌ها قدرت تفکیک را از دست ندهیم. برای اینکه بتوانیم بر قدرت تفکیک خود بیفزایم، باید بتوانیم گفت‌وگو کنیم. برخلاف آنچه ممکن است در ابتدا به‌نظر آید، این گفت‌وگو فقط برون‌تمدنی نیست، بلکه در حقیقت گفت‌وگوی درونی است با خودمان، با هویت خودمان و با لایه‌های گوناگون انسان‌شناختی و هستی‌شناختی خودمان. ایرانی درواقع از یک لایه تشکیل نشده است، فقط ایرانی‌ها مسلمان نیستند، عراقی‌ها، بنگلادشی‌ها پاکستانی‌ها هم مسلمانند ولی با ما خیلی فرق دارند. ما در واقع ایرانی مسلمان هستیم. به‌نظر من یک لایه به قومیت ایرانی برمی‌گردد، به خاطرهٔ تاریخی همهٔ ایرانی‌ها ماقبل اسلام، و یک لایهٔ دیگر ــ به‌رغم تمام بحران‌های ۱۵۰ سال گذشته ــ بازمی‌گردد به مدرنیته که ما نتایج آن را امروزه مثلاً در

ترکیب نامتجانس فضای شهری می‌بینیم و نمی‌توانیم آن را نادیده بگیریم. واقعیت این است معماری ناهمگون شهری ما نتیجهٔ اسلام نیست، بلکه نتیجهٔ رویارویی غلط ما با غرب است و مطرح‌نشدن پرسش‌هایی از این قبیل: حال که داریم از این ابزار فن‌شناسی استفاده می‌کنیم نتیجه‌اش چیست؟ به کجا می‌خواهیم برسیم؟ حد نهایت استفاده از این ابزار چیست؟ و ما را به کجا می‌رساند؟ برای چه این کارها را می‌کنیم؟ و سؤال‌هایی از این قبیل. بنابراین به نظر من گفت‌وگویی که ما می‌خواهیم انجام دهیم نه‌تنها باید همراه با نوعی تساهل و آمادگی برای شناخت فرهنگ‌های دیگر اعم از غربی و یا شرقی باشد، بلکه همانطور که تودورو می‌گوید، باید با این آمادگی همراه باشد تا ما بتوانیم از فرهنگ‌های دیگر عناصری را بگیریم و آن را با آنچه از قبل در فرهنگ خود داشته‌ایم تلفیق کنیم، درست مثل وقتی که از فرهنگ دیگری موزیک و نوای دیگری وارد موسیقی خود می‌کنیم و از ترکیب این دو، محصول دیگری پدید می‌آوریم.

ـ یعنی آمادگی برای گفت‌وگوکردن و آمادگی برای تشکیل شکل‌های جدید فرهنگی؟

ـ دقیقاً. از بطن گفت‌وگو پرسش جدید مطرح می‌شود. البته گفت‌وگو باید نتیجهٔ پرسش باشد، باید ضرورت گفت‌وگوکردن را حس کرد و نباید فکر کرد حالا که به جایی رسیده‌ایم احتیاج به گفت‌وگو نداریم و فقط کافی است ابزار و تکنولوژی وارد کنیم و با واردکردن ابزار و تکنولوژی خوشبخت و سعادتمند خواهیم شد. چنین تصوری از نظر سیاسی، اقتصادی و فرهنگی غلط است.

وقتی که ما این پرسش را مطرح کنیم که چرا باید گفت‌وگو کنیم به‌طور طبیعی گفت‌وگو و روند آن یک پرسش جدید را مطرح می‌کند. در حین گفت‌وگو به‌نظر می‌رسد که با دیگری روبه‌رو شده‌ایم، «دیگری‌ای» که به ما می‌گوید شما کمبودها و کاستی‌هایی دارید. فایدهٔ گفت‌وگو این است.

ـ اگر در نقطهٔ صفر تماس فرهنگی با دنیای غرب، یک فرهنگ فاقد پشتوانه‌های لازم برای گفت‌وگو باشد و فقط درنتیجهٔ فشارهای بین‌المللی ناشی از جهانی‌شدن

اقتصاد و سیاست تن به گفت‌وگو داده باشد، سرنوشت آن چه می‌شود؟ این سؤال را از آن جهت مطرح می‌کنیم که با توجه به مطالبی که قبلاً فرمودید، به‌نظر می‌آید فرهنگ‌های محلی باید از حداقل توانایی‌هایی برخوردار باشند تا بتوانند اولاً پرسش مطرح کنند، ثانیاً وارد گفت‌وگو شوند، ثالثاً نتیجه‌گیری کنند و بالاخره نتیجهٔ گفت‌وگو را در عمل متجلی سازند. اگر این توانایی وجود نداشته باشد، آیندهٔ فرهنگ‌های محلی چه می‌شود؟

ـ فرهنگ‌هایی که نتوانستند خود را با مدرنیزاسیون وقف بدهند مثل برخی از فرهنگ‌های افریقایی از بین رفتند. جایی خواندم که سالیان پیش در آمازون قبیله‌ای بود که با واردشدن غربی‌ها به آنجا و آوردن صابون برای آن‌ها به علت استفاده غلط از صابون مرده بودند، چرا؟ چون آمادگی آن را نداشتند، چون صابون برای آنها پدیده‌ای بود که اصلاً نمی‌دانستند با آن چگونه برخورد کنند، ظاهراً صابون را خورده و مرده بودند! برای فرهنگ‌های بومی دیگر هم‌چنین وضعیتی صادق است. یعنی اگر فرهنگ‌های بومی نتوانند خود را با تغییرات ناشناخته جهان وفق بدهند، یعنی اگر نتوانند از یک مرحله‌ای از آگاهی به یک مرحلهٔ دیگری از آگاهی‌ها گذر کنند، طبیعتاً در آن وضعیتی که هستند می‌میرند، راه دیگری وجود ندارد. به همین دلیل مدعیان هر فرهنگی اعم از فرهنگ هندی، چینی، ایرانی یا افریقایی باید در خود عناصری پیدا کنند که قدرت گفت‌وگوکردن با جهان را در قرن بیست‌ویکم به آنها بدهد تا بتوانند اولاً صورت مسئله را درست مطرح کنند، ثانیاً کمی و کاستی‌های خودشان را ببینند. در جنگ ایران و روس چه پرسشی برای کسی مثل عباس‌میرزا مطرح شد؟ پرسش عباس‌میرزا این بود که ما چرا در جنگ شکست خوردیم؟ پاسخ او هم این بود چون توپ نداشتیم، استراتژی نداشتیم، تاکتیک جنگی بلد نبودیم. درنتیجه اولین گروهی که به خارج فرستادند کسانی بودند که رفتند تا مهندس توپخانه شوند، و تاکتیک‌های جنگی بیاموزند! نتیجهٔ جواب ایشان رجوع به عقل ابزاری بود. هیچ‌کس در این مورد که ممکن است ما در زمینه‌های فلسفی کمبود داشته باشیم صحبت نکرد. این پرسش از همان اولین رویارویی ما با غربی‌ها اشتباه مطرح شد. در صورتی که شاید این پرسش در مملکتی مثل هند به واسطهٔ آدم‌هایی مثل تاگور یا

گاندی و یا نهرو به‌این‌صورت مطرح نشد. برای اینکه گاندی و نهرو توانستند از فرهنگ غرب عناصری را بگیرند و وارد فرهنگ خودشان کنند و از ترکیب این دو، فرهنگ جدیدی به‌وجود آورند. یک بخش از نظریهٔ عدم خشونت گاندی از تولستوی گرفته شد، یک بخش دیگر از راسکین[1] و از هنری دیوید ثورو[2] و باید توجه داشت که بنیان معنوی نظریهٔ عدم خشونت گاندی از خود فرهنگ هند گرفته شده است. می‌بینید، گاندی توانست بین عناصر فرهنگی مختلف تلفیق ایجاد کند، درست به این دلیل که فردی مثل او توانایی برخورد انتقادی با غرب را داشته است. بخشی از تئوری آموزشی تاگور در گفت‌وگو با فرهنگ غرب شکل می‌گیرد.

اگر فرهنگ‌های بومی قدرت تلفیق را نداشته باشند، به‌طور قطع رو به فنا خواهند رفت. دلیل این امر خیلی واضح است، ما نمی‌توانیم فقط به یک عنصر تکنولوژیک تبدیل شویم، یعنی جامعه‌ای داشته باشیم که مردم آن از صبح تا شب فقط با کامپیوتر سرکار داشته باشند، سوار اتومبیل شوند، وسایل تکنولوژیک استفاده کنند، ولی ندانند چرا در کنار هم زندگی می‌کنند؛ این پرسش برای آنها مطرح نشود که چرا ما در کنار هم زندگی می‌کنیم و آیا ما یک ملت هستیم؟ طبیعتاً اتفاقی که خواهد افتاد این است که آن چیزی که هگل به آن می‌گوید روح قومی، از بین خواهد رفت، چرا؟ به‌خاطر اینکه دقیقاً آن بخش از جهانی‌سازی که قدرتش هم خیلی زیاد است و با یک پروژهٔ دکارتی همراه است یعنی پروژهٔ سرور و مالک طبیعت‌شدن و به دنبال آن تسلط بر کره زمین بر تمام وجوه دیگر زندگی بشری غالب خواهد شد. با غالب‌شدن آن پروژه، شما بخش اساسی از روح قومی خود را از دست می‌دهید، به‌خصوص آنجایی که روح قومی می‌تواند وارد گفت‌وگوی جهانی شود و باید وارد این گفت‌وگو شود. آن بخشی که به‌وسیلهٔ آن می‌توانیم وارد گفت‌وگوی جهانی شویم، بخش ابزاری نیست، بلکه بخش گفت‌وگوی انتقادی است.

ـ آیا می‌توانیم به‌طور غیرمستقیم از صحبت شما نتیجه بگیریم که جهانی‌بودن، پاسخی مناسب به جهانی‌سازی است؟

---

1. Ruskin 2. Thoreau

ــ من اعتقاد دارم که جهانی‌سازی کار را به یک نوع بردگی می‌کشاند، بردگی در قالب عقل ابزاری، چرا؟ معتقدم اگر همراه با جهانی‌سازی پرسش‌های فلسفی مطرح نشود، و ابعاد مختلف این مسئله که چگونه باید جهانی شویم، چگونه می‌توانیم جهانی بیاندیشیم، و موضع هستی‌شناسانهٔ ما چگونه باید باشد مورد سؤال قرار نگیرد، خیلی منفعل و یک‌سویه و تک‌یاخته‌ای خواهیم شد. مصداق این است که ما این‌طرف دنیا پشت کامپیوتر می‌نشینیم، از آن طرف به ما اطلاعات داده می‌شود از این طرف هم اطلاعات می‌دهیم، اما آیا می‌دانیم این اطلاعات را با چه هدفی می‌گیریم و استفاده می‌کنیم؟ آیا می‌خواهیم یک پروژهٔ اجتماعی-سیاسی تعریف کنیم؟ ما باید پروژهٔ اجتماعی-سیاسی داشته باشیم که بر اساس آن بتوانیم شهروندانمان را از نظر مدنی بهتر کنیم. اخلاق مدنی مسئولیت‌هایی دارد. جهانی‌سازی همراه با خودش یک سلسله مسئولیت‌های جدیدی می‌آورد، چرا؟ چون جهانی‌سازی موجب می‌شود که کرهٔ زمین از نظر ارتباطی محدودتر شده و مرزها برداشته شود. بنابراین می‌توانیم بگوییم که سطح مسئولیت‌های امروز ما جهانی است، مثل مسئولیت لایهٔ اوزون، از بین‌رفتن بالن‌ها دریایی و تخریب محیط زیست. این مسئولیت‌ها جهانی هستند و ما باید نسبت به این مسئولیت‌ها آگاه باشیم تا بتوانیم پرسش‌های درستی در سطح جهانی مطرح کنیم. نباید فکر کنیم اگر فردا مسجد شیخ لطف‌ا... را خراب کردیم می‌توانیم بگوییم به کسی مربوط نیست، درست مانند طالبان که مجسمه بودا را از بین بردند و گفتند این یک انتخاب ملی بوده است! استدلال طالبان اصلاً درست نیست، چون سرنوشت میراث بشری به همه مربوط می‌شود. به فرض اگر یک راکتور اتمی در یک نقطهٔ دور منفجر شود خطرات ناشی از آن، ما را هم تهدید می‌کند، آب‌شدن یخ‌های قطبی برای ما هم خطرناک است؛ هرچند از قطب شمال خیلی دور هستیم. درحقیقت این مسائل، مسائلی جهانی هستند. پس جهانی‌بودن یعنی آگاه‌بودن نسبت به مسائل جهانی، وظایف جهانی و مسئولیت‌های جهانی.

ــ با توجه به آشنایی جنابعالی با نهادهای فرهنگی بین‌المللی، آیا نهادهایی بین‌المللی وجود دارند که هدف از تأسیس آنها، کمک به جهانی‌شدن و جهانی‌بودن باشد؟

ـ بله. همان‌طور که می‌دانید ما امروزه در مورد مقوله‌ای صحبت می‌کنیم به نام جامعهٔ مدنی جهانی. در این جامعهٔ مدنی جهانی در حقیقت نقش اصلی را مجامع بین‌المللی ایفا می‌کنند، یعنی مجامعی که در زمینهٔ پیاده‌کردن معیارهای اخلاقی یا معیارهای حقوقی مثل سازمان عفو بین‌الملل یا سازمان‌های طرفدار حفظ محیط زیست... نقش دارند. به‌نظر من این سازمان‌ها می‌خواهند نوعی آگاهی جهانی به جهانیان بدهند. امروزه مثلاً مسئلهٔ محیط زیست برای تمام جوامع در دنیا مسئلهٔ اساسی است، این سازمان‌ها می‌توانند در این مورد نقش اساسی خود را این‌چنین ایفا کنند که مقولهٔ شهروند جهانی را در کنار شهروند ملی یا شهروند بومی مطرح نمایند. شهروند جهانی فردی است با مسئولیت‌های جهانی و وظایف جهانی، چرا؟ چون چالش‌های پیش روی ما جهانی است و چالش‌های بومی نیست. این واقعیت را فقط دولت‌ها مطرح نمی‌کنند، بلکه مجامع بین‌المللی مطرح‌کنندهٔ این واقعیت هستند. چون دولت‌ها از یک طرف مسئولیت‌های بومی برعهده دارند و از طرف دیگر مسئلهٔ آن‌ها مسئلهٔ اقتصادی و سیاسی خودشان است. در صورتی که مجامع بین‌المللی پرسشی را مطرح می‌کنند که فراسوی مرزها و ملی‌گرایی است. ملی‌گرایی در آستانهٔ هزارهٔ سوم به آن معنایی که در آخر قرن نوزدهم مطرح بود مورد توجه نیست. وضعیت جدید جنگ‌های اخیر را ببینید. وضعیتی پیش آمده است که اگر در یک گوشهٔ دنیا بحرانی به‌وجود بیاید تمام دنیا درگیر می‌شود. مسئلهٔ جنگ سال ۱۹۹۱ کویت و جنگی که در عراق درگرفت و مسئلهٔ یوگسلاوی مؤید این موضوع هستند. تمام این جنگ‌ها نشان دادند که مسئولیت جهانی مطرح است. همین‌طور در زمینهٔ بهداشت جهانی، مسئلهٔ ایدز، مسئلهٔ ابولا، بیماری‌های جدید ویروسی و بیماری جدید سارس، همهٔ این‌ها جهانی هستند چراکه ویروس سارس از چین به کانادا می‌رود. بنابراین حتی مسئلهٔ بهداشت و سلامت دیگر مسئله‌ای منطقه‌ای و بومی نیست. حال چون چالش‌ها، جهانی هستند راه حل‌ها هم باید جهانی باشند.

بنابراین یکی از کارهای مجامع بین‌المللی به‌خصوص مؤسساتی که در سطح جهانی کار می‌کنند، این است که راه‌حل‌های جهانی را بیابند چون دیگر به بعضی مسائل در سطح ملی و بومی نمی‌توان پاسخ داد، همان‌طور که در سطح فرهنگ و اندیشه نمی‌توان فقط در یک گوشه‌ای از جهان نشست و بومی اندیشید. البته می‌توان مثلاً در

گوشه‌ای از خراسان نشست و شعر گفت، ولی این شعری که گفته می‌شود جهان آن را نخواهد خواند، مگر آنکه روی وب‌سایتی در اینترنت قرار گیرد. خلاصه آنکه باید یک نوع آگاهی جهانی داشته باشیم و این آگاهی جهانی را، مجامع بین‌المللی به ما می‌دهند.

ـ اگر به مورد خاص ایران رجوع کنیم، با توجه به بحث تفکیک جهانی‌سازی از جهانی‌بودن، راهبرد ما در برخورد با این دو پدیده باید چگونه باشد؟

ـ مهم‌ترین عناصر و عوامل مؤثر برای برخورد آگاهانه و مسلط با مسئلهٔ جهانی‌سازی و جهانی‌بودن، مسئلهٔ زبان است. زبان جهانی‌سازی امروزه انگلیسی است، دانستن زبان جهانی به نظر من بسیار مهم است. تشکیل کلاس‌های زبان و اجباری‌کردن فراگیری زبان انگلیسی از کلاس اول راهنمایی تا زمان ورود به دانشگاه و بعد هم در دوران دانشگاه به‌صورت خیلی جدی امری واجب است. مقولهٔ دومی که بسیار مهم است، ایجاد فضاهای مدنی در ایران است تا بتوانیم پرسش‌های فلسفی را چه در مجلات چه در سخنرانی‌ها و چه در کلاس‌های درس مطرح کنیم. این مقوله بسیار مهم است، چون در حقیقت، این امر یعنی ایجاد فضاهایی برای گفت‌وگو میان شهروندان در درون خود جامعهٔ ایران، در درجهٔ اول در شهرهای بزرگ ایران مثل تهران، تبریز، اصفهان و شیراز و در درجهٔ دوم بین شهرها و در سطح ملی به‌طورکلی در جراید، در مجلات و نظایر آن. نوع سوم ارتباطات مدنی دعوت از نمایندگان فرهنگی جامعهٔ جهانی به ایران است. من به این پروژه خیلی اعتقاد دارم. ما باید با این افراد ارتباط داشته باشیم نباید آن‌ها را به‌عنوان یک «دیگر غیرقابل دسترس» نگاه کنیم. قطعاً ما باید این پل‌های ارتباطی را هرچه بیش‌تر قوی کنیم و به جای اینکه سمینارهایی ترتیب دهیم که نتایجی برای ما نداشته باشند، باید سعی کنیم تا پل‌های ارتباطی بین ما و دیگران برقرار شود و ما در صحنهٔ بین‌المللی در زمینهٔ اقتصاد، سیاست و فرهنگ دائمی‌تر و مستمرتر حضور داشته باشیم و قابلیت‌های گفت‌وگو را در این سه زمینه بیشتر کنیم، پرسش‌ها را بهتر مطرح کنیم، درضمن از یک نوع احترام فرهنگی هم برخوردار باشیم تا افراد آکادمیکی که به ایران می‌آیند با خود بگویند می‌رویم ایران تا کاری جدی عرضه کنیم. البته شرط این کار به نکتهٔ چهارمی که قبلاً دربارهٔ آن بحث کردیم برمی‌گردد، یعنی بحث روش‌شناسی و معرفت‌شناسی.

ما اگر بخواهیم مدرنیته و مدرنیتهٔ جهانی‌شده را بهتر بشناسیم ابتدا باید روش‌شناسی خود را عوض کنیم و روش‌هایی را اتخاذ کنیم که به ما اجازه می‌دهد بهتر آن را بشناسیم. اگر می‌خواهیم با تکنولوژی مدرن درست برخورد کنیم باید نسبت به تکنولوژی معرفت پیدا کنیم، نه اینکه فقط ابزار تکنولوژی را وارد کنیم و از معرفت نسبت به آن غافل باشیم. تمام اینها مستلزم در اختیار داشتن فضا است. این فضا فضای آموزشی، فضای گفت‌وگو و فضای اجرایی است.

ــ فوکویاما در جایی گفته است «کلیشه خاصی وجود ندارد که نشان دهد جهانی‌شدن چه تأثیری بر رشد و توسعهٔ اقتصادی کشورها بر جای می‌گذارد»، دقیقاً به این معنا که هیچ الگوی کلیشه‌ای خاصی وجود ندارد که ما را مطمئن کند که جهانی‌شدن به توسعهٔ اقتصادی کشورهای مختلف منتهی شده است یا منتهی می‌شود. شواهد زیادی در دست نداریم که نشان دهند الگوی توسعهٔ واحدی در همه جای دنیا پیاده شده است. ولی شواهدی در دست داریم که نشان می‌دهد نوعی توسعهٔ خط سومی اتفاق افتاده است، مثل الگوی چین، ژاپن یا الگوی کره. شاید بتوان گفت، میل به انباشت سرمایه، میل به رشد و توسعه با فرهنگ خانواده‌سالاری در کره یا ژاپن ترکیب شده است و درنتیجه شرکت‌های خانوادگی سربرآورده‌اند که عامل رشد حیرت‌آور اقتصاد این کشورها شده‌اند، می‌خواهیم نظر شما را راجع به این موضوع بپرسیم. آیا شما با این ایده موافق هستید که جهانی‌شدن فرهنگ می‌تواند الگوهای بومی توسعهٔ اقتصادی را دنبال خود بیاورد؟

ــ بگذارید پاسخ این سؤال را از اینجا شروع کنم، فوکویاما اعتقاد دارد که تمام جهان به‌طرف مدرنیته حرکت می‌کند. عبارت معروفی دارد که می‌گوید «همه بالاخره سوار این قطار مدرنیته خواهند شد.» ما نمی‌توانیم مقولهٔ فرهنگ را از مقولهٔ توسعه جدا کنیم، توسعه در غرب با مسئلهٔ فرهنگ همراه بوده است. وقتی درمورد توسعهٔ اقتصادی غرب صحبت می‌کنیم منظورمان عبور از یک مرحلهٔ آگاهی به یک مرحلهٔ دیگر از آگاهی است. چیزی است که ما به آن می‌گوییم maturation یعنی بالغ‌شدن فرد، چیزی که کانت در مقالهٔ معروفش با «عنوان روشنگری چیست؟» از آن به‌عنوان خروج از دوران صغارت یاد می‌کند. به‌نظر من حقیقت توسعه یعنی بلوغ عقل فلسفی، یعنی ما از صغارت خود درآییم و به بلوغی فکری برسیم. حال

موضوعی که مطرح است این است که این بلوغ به چه صورتی انجام می‌شود و تجلی آن چیست. آیا توسعه باید نامحدود باشد؟ آیا نباید حد و مرز توسعه‌یافتگی را تعریف کنیم؟ طرح این سؤال در ایران امروز اهمیت دارد. به‌نظر می‌رسد دست‌اندرکاران سیاسی و اقتصادی ما به نهایت و مقصد توسعه اصلاً فکر نمی‌کنند، یعنی از خود نمی‌پرسند توسعه را از کجا باید شروع کنیم و به کجا برسیم؟ اگر به زبان فلسفی در مورد توسعه صحبت کنم، توسعه به زبان ارسطو، یعنی بالقوگی[1] را به فعلیت[2] تبدیل کردن. اولین سؤالی که باید از خودمان بپرسیم این است که حد و مرز این فعلیت کجاست؟ تا کجا می‌خواهیم توسعه را ادامه بدهیم؟ آیا توسعهٔ تکنولوژیک ما ـ بدون طرح پرسشی که من دربارهٔ آن صحبت کردم ـ نامحدود است؟ یعنی فکر می‌کنیم خوشبختی و سعادت ما در این است هرچه بیشتر ماشین مونتاژ کنیم؟ یا این که مرتب دی. وی. دی وارد کنیم؟ یا اینکه اسلحه بخریم؟ آیا با این روند، مدنیت ما بیشتر می‌شود؟ آیا با این اعمال، شهروند مدرن تربیت می‌کنیم؟ پاسخ به این پرسش‌ها منفی است، چرا؟ چون وقتی مسئلهٔ توسعه را مطرح می‌کنید باید همراه با آن اخلاق توسعه را هم مطرح کنید. توسعه باید با خود اخلاق مدنی هم به ارمغان بیاورد. این همه ماشینی که وارد شهرهای ایران می‌کنیم بالاخره باید یک فکری هم برای نحوهٔ رانندگی ایرانی‌ها بکنیم. نحوهٔ رانندگی و برخورد راننده‌ها بعد از تصادف و مسائلی از این قبیل از مصادیق و مفاهیم شهروندی مدرن است. درست اینجاست که رابطهٔ بین توسعه و فرهنگ مشخص می‌شود. درحقیقت این «فرهنگ توسعه» است که «توسعهٔ فرهنگی» را امکان‌پذیر می‌کند. من این دو را از همدیگر جدا نمی‌بینم، چون اعتقاد دارم که توسعه نهایتی دارد و توسعه فقط به معنای به‌کاربردن عقلانیت ابزاری نیست، توسعه به‌معنای عقلانیت انتقادی هم هست، چرا؟ به‌خاطر اینکه دقیقاً مقولهٔ اندیشه و فرهنگ جزئی از توسعه است، توسعه فقط این نیست که ما ابزار تکنولوژیک بیشتری بخریم و تکنولوژی خود را به‌روز کنیم. توسعه یک نوع فراگیری یا شکل‌دادن به آگاهی هم هست، از یک سطح آگاهی، به سطح دیگری از آگاهی رفتن است. غیر از این اصلاً امکان‌پذیر نیست.

---

1. Potentia

2. Actus

به‌نظر من بعضی فرهنگ‌ها و بعضی سنت‌ها از جنبه‌هایی قوی‌تر هستند و می‌توانند از آن فضاهای سنتی و بومی خود در مقابل این روند جهانی‌سازی بیشتر دفاع کنند، مثل چین. چین از نظام کمونیستی فاصله گرفته و خودش را به سرمایه‌داری پیشرفته نزدیک کرده است. این موضوع لطمه‌ای به فضای فرهنگی و مدنی ساخته شده برمبنای نظریهٔ کنفوسیوس نمی‌زند. چین توانسته است این دو را با هم تطبیق دهد. ولی در مورد ایران، من فکر نمی‌کنم این کار به‌راحتی صورت بگیرد، چون ما فضاهایی به صورت تخیلی، تصوری، فکری و ذهنی داریم و بر مبنای این فضاها می‌خواهیم خانواده، جامعهٔ مدنی و دولتمان را بسازیم. این فضاها از نظر معنایی بحران‌زده هستند. این بحران را در نسل‌های جوان‌تر می‌بینیم، دیگر نمی‌توانیم به زندگی جوان ایرانی معنا بدهیم. در این فضای شهری، یک جوان ایرانی دیگر نمی‌تواند مثل پدربزرگش از فرهنگ ایرانی برای بهترشدن زندگیش استفاده کند. دیگر خواندن حافظ برایش مفهوم هستی‌شناختی ندارد آنچنان‌که برای پدربزرگش داشت. جوان ایرانی در وضعیت برزخی گیر کرده است. وضعیت برزخی یعنی نه این هستید نه آن، نه سنتی هستید نه مدرن. در وضعیت برزخی به‌شدت شکنندگی پیدا می‌کنید. این بحران‌ها و چالش‌هایی که در ایران از نظر سیاسی و اقتصادی و فرهنگی به‌وجود آمده است، ما را در مقابل روند جهانی‌سازی خیلی شکننده کرده است و اگر به این شکنندگی واقف نباشیم و نتوانیم به نوعی این پرسش‌ها را مطرح کنیم و برای کمبود و کاستی‌ها راه‌حلی بیابیم، حتماً و قطعاً در معرض خطرات جدی‌تری قرار خواهیم گرفت. مشکل فقط اقتصادی و سیاسی نیست، بلکه بُعد هستی‌شناختی دارد، یعنی هستی ما مورد سؤال قرار می‌گیرد. این سؤال در ذهن مطرح می‌شود که اگر اجدادمان زنده بودند با دیدن اوضاع و احوالی که امروزه داریم از خودشان سؤال می‌کردند پس ایرانی‌بودن یعنی چه؟ از خود می‌پرسیدند اگر ما ایرانی بوده‌ایم پس این‌ها کی هستند؟ اصلاً چرا این چنین رفتار می‌کنند؟ چرا فضاهای شهری این‌چنین شده است؟ چرا روابط اجتماعی این چنین شده است؟ حیرت خیالی اجداد ما دقیقاً به این خاطر است که ما در مورد پدیدهٔ مدرنیزاسیون جهانی‌سازی نتوانسته‌ایم پرسش‌های درستی مطرح کنیم و به طریق اولی نتوانسته‌ایم درک کنیم که دقیقاً هویت قومی ما چیست و چگونه باید درکنار هویت جهانی مطرح شود.

آیا بدون فرهنگ می‌توان توسعه یافت؟[1]

ـ *تعریف شما از فرهنگ و صنعت چیست؟*

ـ فرهنگ که درواقع یک مجموعه‌ای از آداب و رسوم و هنجارها و معانی اجتماعی است که از نسلی به نسل دیگر انتقال می‌یابد. درواقع، بدون داشتن این هنجارها، معیارها و مفاهیم اجتماعی هیچ جامعه‌ای نمی‌تواند برای خود یک کالبد سیاسی یا فرهنگی تشکیل دهد و بتواند نسل جدیدش را شکل دهد. مثلاً در هر جامعه‌ای هنجارهای فرهنگی وجود دارد که نقش مرد و زن و جوان را تعیین می‌کنند و یا تعیین می‌کنند این جامعه باید چه آیین‌هایی داشته باشد، نگاهش به جهان و به خودش چگونه باشد، برای اینکه بتوانیم ساختاری اجتماعی داشته باشیم، مقولهٔ فرهنگ یکی از مقولات کلیدی است. این ویژگی در تمام اعصار هم بوده است. مثلاً اگر جامعهٔ روم باستان، یونان باستان یا ایران باستان را با جامعهٔ مدرن امروزی مقایسه کنید می‌بینید که همه‌شان به‌هرحال یکسری معیارها و هنجارهایی داشتند که نتیجهٔ نگاه آنان به جهان و انسان بوده است. مثلاً یونانی‌ها مانند ایرانی‌ها فکر

---

۱. گفت‌وگو با نشریهٔ **صنعت و فرهنگ**.

نمی‌کردند، نگاهشان به انسان، به مسئلهٔ کیهان اصلاً به‌طورکلی یک نگاه دیگر بود. همان‌طور هم در روم باستان.

اما صنعت درواقع یک مقولهٔ نسبتاً نوینی است که برای بشریت مطرح شده است، البته باید صنعت را از فن جداکنیم. یعنی آن فعالیتی که یونانی‌ها در غالب این مقوله آن را تعریف می‌کردند. بااین‌حال آنچه را امروزه ما به آن صنعت می‌گوییم درواقع یکی از محورهای کلیدی جامعهٔ مدرن است. به این دلیل که نتیجهٔ نگرش فرهنگی خاص و متفاوت نسبت به جهان است.

ـ تفاوت فن و صنعت چیست؟

ـ فن درواقع روشی است برای ساختن یک چیز یا پیدایش آن، اما در صنعت یک نگرش جدید به جهان هم به این مجموعه اضافه می‌شود. برای همین است که من می‌گویم بین صنعت مدرن و پروژهٔ مدرنیته به‌طورکلی ارتباط مستقیم وجود دارد، یعنی این دو را نمی‌توان از هم جدا کرد. پس بنا به تعریف می‌توان گفت صنعت، یک نگرش جدید به جهان و پیدایش یک روش زندگی جدید در جهان است که خود نتیجهٔ یک پروژهٔ مدرن است. فن در همهٔ اعصار بوده، ولی صنعت در کنار تکنولوژی و علوم قرار می‌گیرد. در دنیای باستان، در جوامع سنتی به‌این‌صورت نبوده است. درواقع چیزی به‌عنوان تکنولوژی مدرن نداشتیم که صنعتمان هم وابسته به آن باشد. شما امروزه نمی‌توانید مسئلهٔ صنعت یا جوامع صنعتی را مطرح کنید، آن هم بدون حضور تکنولوژی. مسئلهٔ تکنولوژی همانطور که فلاسفهٔ مدرن (هایدگر) هم دربارهٔ آن صحبت کرده‌اند تنها یک روش نیست بلکه یک بینش است، نوعی نحوهٔ نگرش به جهان. هنگامی که فیلسوفی مثل دکارت می‌گوید؛ انسان باید مالک و سرور طبیعت شود، پس می‌توان نتیجه گرفت که صنعت مدرن بر آن است که رابطهٔ انسان با طبیعت را تغییر دهد. در صورتی که در دورهٔ باستان فن الزاماً قصد تغییر رابطهٔ انسان با طبیعت را نداشت، فن درواقع امتداد این رابطه بود. صنعت مدرن رابطهٔ انسان با طبیعت را به‌طورکلی تغییر داده و من فکر می‌کنم فجایع زیست‌محیطی قرن بیستم و بیست‌ویکم نتیجهٔ این تغییر رابطهٔ بین انسان با طبیعت است.

ـ مدرنیته از این منظر چه روندی را در ایران طی کرده است؟

ـ درواقع پروژهٔ مدرنیته دو وجه مهم دارد که تقریباً از بعد از رنسانس تا به امروز در غرب حضور داشته و دارد. از این دو وجه یکی عقل ابزاری است که خود حاصل توسعهٔ علم و تکنولوژی و صنعت در جهان مدرن است و نتایجش به‌هرحال منجر به ظهور جوامع صنعتی و فراصنعتی شده است. وجه دیگرش اندیشه یا عقل انتقادی است که شما آن را در جنبش‌های اجتماعی و سیاسی و فکری می‌بینید. اتفاقی که به‌خصوص در قرن بیستم از طریق رویارویی جوامع سنتی، مثل ایران، با غرب روی‌داد این بود که بیشتر به طرف عقل ابزاری رفتند تا عقل انتقادی، یعنی چیزهایی که از غرب گرفتند و به‌صورت مد و شاید بدون هیچ معرفتی در جامعه استفاده کردند، بیشتر جنبهٔ تکنولوژیکی آن یعنی عقل ابزاری بود، که در کنار آن، اندیشه و فکر در مورد همین عقل ابزاری فعال نشد. یعنی ما تولیدات صنعتی یا دقیق‌تر بگویم تولیدات تکنولوژیک و واردات تکنولوژیکی داشتیم ولی بدون معرفت لازم در مورد این تکنولوژی. بنابراین در جوامعی چون جوامع ما یک خلاء مهم بیان عقل ابزاری و عقل انتقادی پدید آمد. برای مثال، امروزه ماشین‌های زیادی در ایران مونتاژ می‌شوند، اما اینکه مثلاً دی. وی. دی یا ویدئو یا هر چیز دیگری را چگونه مورد استفاده قرار دهیم و چه معنای فرهنگی در زندگی روزانهٔ خود به آن بدهیم پیدا نکردیم. این خود فاجعه‌ای است. درست مثل دره‌ای است که ما آن را نپیموده‌ایم. درواقع مسئلهٔ صنعت مدرن را برای خود مطرح کرده‌ایم بدون اینکه مسئلهٔ معرفت بر صنعت مدرن را کسب کرده باشیم. اگر بخواهیم در یک جمله بگوییم؛ آنچه به آن روشنگری می‌گویند درواقع همین بحث معرفت‌شناسی بین وجه ابزاری و وجه انتقادی صنعت است. در اینجاست که نقش انسان به‌عنوان عامل آگاهی یا خودآگاه در زندگی و کارش روشن می‌شود.

ـ می‌توانید دربارهٔ عوارضی که این خلاء به‌وجود آورده توضیح بیشتری دهید؟

ـ می‌توان به سه نوع عوارض سیاسی، اجتماعی و فرهنگی اشاره کرد. استفادهٔ غلط از صنعت و تکنولوژی، بدون معرفت و پروژهٔ روشنگری موجب بروز فجایع

تکنولوژیکی برای ما شده است. نگاه کنید به امحاء جنگل‌ها. آنها درخت‌ها را می‌برند، بدون معرفت بر عواقب آن در بیست سال بعد و یا گسترش شهرنشینی بدون پروژهٔ مدنیت شهری (نمونه‌اش ترافیک)، در مقابل ما هم به جای اینکه فاصلهٔ بین عقل ابزاری و انتقادی راکم کنیم، این فاصله را بیشتر هم کردیم. مسئلهٔ اصلی این است که از طریق اختلاط اقتصاد بازار با تکنولوژی مدرن، نوعی جریان مصرف بی‌رویه از تمام وسایل صنعتی ما را احاطه کرده است. امروزه مردم ما از تمام وسایل مدرن صنعتی استفاده می‌کنند، بدون اینکه اصلاً بدانند مفهوم صنعتی یعنی چه؟ اتفاقاً من معتقدم صنعت یک مفهوم فرهنگی است. شما نمی‌توانید در مورد صنعت به‌عنوان مفهومی جدا از تمام هنجارهایی که از یک نسل به نسل دیگر انتقال می‌یابد صحبت کنید. پس بحث اصلی و مهم تبیین رابطهٔ ما با صنعت و توسعهٔ اقتصادی است. با فرهنگ نیز از طریق آموزش رابطه برقرار می‌سازیم. می توان گفت که صنعت خود یک پروژهٔ فرهنگی است. توسعهٔ اقتصادی بدون توسعهٔ فرهنگی امکان‌پذیر نیست. اگر بخواهید توسعهٔ اقتصادی پیدا کنید باید اول افراد را از یک پروژهٔ روشنگری بگذرانید، که درواقع به قول کانت از حالت صغارت خود بیرون آیند و افراد مسئولی شوند. من روی مسئول‌بودن خیلی تأکید دارم و همیشه در نوشته‌هایم به آن اشاره کرده‌ام. صنعت و تکنولوژی مدرن یک نوع مسئولیت مدرن ایجاد می‌کند. الزامش داشتن مسئولیت مدرن است. جوامعی مثل ایران صنعت و تکنولوژی مدرن را بدون مسئولیت مدرن و بدون شیوهٔ زندگی مدرن دریافت کرده‌اند. وقتی شیوهٔ زندگی مصرفی دارید به همراهش نگرش مدرن ندارید. آدمی دارید که مرسدس بنز می‌خرد و سوارش می‌شود، اما با فکری سنتی. به‌هرصورت تأثیراتش آنقدر زیاد است که نمی‌توان آن را نادیده گرفت. مثلاً همین مسئلهٔ محیط زیست خودش یک مسئولیت بزرگی است. ما با رویارویی با مفهوم صنعت مدرن مسئلهٔ شکنندگی را باید مطرح کنیم، اینکه محیط زیست چقدر شکننده‌تر می‌شود؟ اینکه انسانی که در مقابل صنعت مدرن قرار می‌گیرد ممکن است چقدر شکننده باشد؟ اینها همه مسئولیت‌های جدید به‌وجود می‌آورد. درواقع چگونه باید طبیعت را در مقابل آسیب‌هایی که ممکن است از صنعت و تکنولوژی مدرن برسد حفظ کرد؟ و اینکه چگونه باید انسان‌ها را آماده کرد تا آگاهانه از صنعت و تکنولوژی استفاده کنند نه

به‌صورت بردگی و مصرفی. این نکات را نمی‌توان نادیده گرفت. به‌علاوه سنت‌ها با فنون خاص خود انطباق داشتند، فنونی که دیگر وجود ندارند و تکنولوژی مدرن جایگزین آنها شده است؛ حتی همین فنون هم مدرن نشده‌اند، این بدان معنی است که کارآیی آنها از دست رفته است. بنابراین شما در مقابل یک هیولای جدیدی قرار گرفتید که چون معرفتی از این هیولا ندارید قدرت تخریبی آن به‌مراتب بیشتر است.

ــ موضوع دیگری که در مقابل ما قرار دارد همین جهانی‌شدن است، به‌نظر شما تأثیر جهانی‌شدن در رابطهٔ فرهنگ و صنعت را چگونه می‌توان تحلیل کرد؟

ــ به‌نظر من امروزه جهانی‌شدن یک امر ضروری است. ولی چگونه باید جهانی شد؟ به‌نظر من جهانی‌شدن بدون جهانی‌بودن امکان ندارد. یعنی اینکه شما نمی‌توانید فکر حاشیه‌ای داشته باشید و بخواهید در جهان امروز یک عامل و تأثیرگذار باشید. اتفاقاتی که در ایران افتاده این است که ما فکر جهانی نداریم ولی می‌خواهیم جهانی شویم. بنابراین ما در توسعهٔ جهان امروز فقط یک نقش Passive داریم، یک نقش منفعل داریم. یک نقش فعال نمی‌توانیم داشته باشیم خصوصاً در زمینهٔ اقتصادی‌مان، چون معرفت اقتصادی و صنعتی و تکنولوژی مدرن در مملکت ما نیست ما درواقع واردکننده می‌شویم.

ــ علت این انفعال در چیست؟

ــ مهم‌ترین عاملش این است که طی ۱۵۰ سال گذشته که ما با غرب روبه‌رو شدیم و بیشتر از طریق نخبگان، روشنفکران و سیاست‌گذاران به غرب نگاه کردیم، در جامعه‌ای مثل ایران مسئلهٔ مدرنیته بیشتر از راه مُد مطرح شد تا از راه معرفت مدرن. یعنی به‌جای اینکه مسئلهٔ پروژه روشنگری مطرح شود و اینکه چگونه می‌توانیم از حالت صغیربودن درآییم و به معرفت بر زندگی مدرن دست یابیم به سراغ مد رفتیم. درواقع ما همیشه به‌دنبال مُد بودیم و مُد مصرف‌کنندگی به‌وجود می‌آورد. مثلاً می‌گوید من باید اینطوری لباس بپوشم، فلان ماشین را سوار شوم. من این را می‌خواهم، من آن را می‌خواهم. ولی آیا می‌داند چرا می‌خواهد؟ چرا باید اینطوری باشد. اینکه آدم باید مدرن باشد این یک بحث است، برای اینکه ما داریم

در یک جهان مدرن زندگی می‌کنیم، ولی مدرن‌بودن ما خودش باید فکر مدرن هم داشته باشد. شما نمی‌توانید بگویید من می‌خواهم مدرن باشم ولی صبح سوار مرسدس بنز شوید، شب فال بگیرید و مثلاً تمام سرنوشت زندگی‌تان را در فال جست‌وجو کنید. این دو تا اندیشه و رویهٔ مختلف برای زندگی است که موجب می‌شود با هم نخوانند. من نمی‌گویم در جامعه‌ای معنویت نباید نقش داشته باشد. می‌گویم که در آن جامعه هر چیزی باید سرجای خودش باشد و مشخص باشد که ما به‌عنوان انسان‌های مدرن رابطه‌مان با نگرش مدرنی که تکنولوژی و صنعت به‌وجود می‌آورد چیست؟ اگر قرار باشد با یک نگرش کاملاً سنتی به یک پدیدهٔ کاملاً مدرن نگاه کنیم قادر به درک آن نخواهیم شد. تنها ارتباطی که باقی می‌ماند ارتباطی ابزاری است. به‌نظر من این ارتباط منفی است، ما باید این ارتباط منفی را به ارتباط مثبت تبدیل کنیم. البته از نظر خیلی از فلاسفه و متفکرین مدرن، رابطه با تکنولوژی به‌طورکلی رابطه‌ای تصنعی است و نه طبیعی، و انسان به‌نوعی بردهٔ تکنولوژی می‌شود ولی او می‌تواند از بردگی‌اش بکاهد؛ چگونه باید این کار را بکنید؟ با همین معرفت و دانشی که می‌تواند نسبت به تکنولوژی پیدا کند. این معرفت به تکنولوژی باید در سطح اجتماع وجود داشته باشد و نمی‌تواند تنها در دانشگاه صنعتی شریف باشد، اما امروز در جامعهٔ ایران فقط در مرکز فیزیک نظری دانشگاه صنعتیِ اصفهان و صنعتی شریف وجود دارد و مردمِ اجتماع هفتاد میلیونی یا شصت و هفت میلیونی جمعیت ایران که با فرآورده‌های تکنولوژیکی غربی و مدرن سروکار دارند ارتباطشان یک ارتباط کاملاً ناآگاهانه و منفی است. فجایعش هم به‌خاطر همین است. به‌علت اینکه اصلاً نمی‌دانند این وسایلی که در اختیارشان قرار گرفته برخی وسایل به‌واقع مرگ‌آورند، تنها یک اشتباه کافی است که مرگ‌آور شوند. باید برایشان قوانین خاصی وضع شود، باید نسبت به آنها مسئولیت اجتماعی پدید آید، تمام مرزهایش باید تعیین شود. به‌نظر من فضای صنعت و تکنولوژی فضایی است که قوانین و مسئولیت‌های خاص خود را دارد. شما اجازه ندارید سوار یک پژوی ۲۰۶ شوید و با آن در خیابان‌های تهران با سرعت ۱۵۰ کیلومتر برانید، این فاجعه به‌وجود می‌آورد. بنابراین هم مسئولیت از خود دارید و هم باید قوانینی باشد که تعیین کند رابطهٔ انسان با صنعت و دستگاه تکنولوژیک چیست؟

ــ آیا مدرنیته از نوع ایرانی معنایی دارد؟

ــ به نظر من مدرنیته از نوع ایرانی اصلاً معنایی ندارد. به‌خاطر اینکه مدرنیسم یک نحوهٔ نگرش به جهان و در واقع پروژه‌ای است که امروزه جهانی شده است.

ــ آیا می‌شود ویژگی‌های فرهنگی ملل مختلف در این پروژه باقی بماند و حذف نشود؟

ــ بله. می‌شود حذف نشود، آیین‌هایی که ملل مختلف دارند، فرض کنید آیین‌های بودایی یا کنفوسیوسی که در شرق آسیا پیدا می‌کنید، مگر موجب جلوگیری از فرهنگ مدرن شده‌اند؟ البته، به‌طورکلی آن آیین‌ها پراگماتیسمی هستند. مثلاً کنفوسیونیسم، آموزهٔ پراگماتیسمی است، راحت‌تر می‌شود با آن به‌طرف دموکراسی و صنعت یا تکنولوژی مدرن رفت. ولی به‌هرحال من فکر می‌کنم ملل مختلف می‌توانند تا حد زیادی آیین‌های خود را حفظ کنند و نحوهٔ نگرششان را در ابعاد خصوصی زندگی‌شان نگه دارند ولی ضمناً زندگی عمومی‌شان را زندگی مدرن کنند و مسئولیت‌ها و روابط اجتماعی‌شان را بر مبنای این پروژهٔ مدرن قرار دهند، با توجه به تمام اشکالاتی که مدرنیته می‌تواند داشته باشد و با تصحیحاتی که در مدرنیته باید رخ دهد و اینکه، همزمان به خودتصحیحی خودش مبادرت ورزد.

ــ آیا این روند مستلزم سکولاریسم نیست؟

ــ سکولاریسم یکی از ابعاد پروژهٔ مدرنتیه است، پروژه‌ای که دارای دو وجه عقل‌ابزاری و عقل انتقادی است. سکولاریسم در بحث عقل‌انتقادی قرار می‌گیرد. و اما هنگامی که دربارهٔ صنعت و فرهنگ صحبت می‌کنیم آن بخش ابزاری که از آن تکنولوژی مدرن نتیجه می‌شود نیازمند یک نگاه ابزاری و مدرن به جهان است تا ما را به سوی صنعت و پیشرفت‌های تکنولوژیک رهنمون سازد. برای رسیدن به این امر، شما می‌باید یک سری از نگرش‌های سنتی را، که ممکن مانع توسعهٔ این تکنولوژی باشد، در ابعاد و فضای خصوصی زندگی اجتماعی‌تان تغییر دهید. این یک انتخاب است. یا یک ملتی می‌خواهد توسعهٔ اقتصادی و سیاسی داشته باشد،

پس باید این انتخاب را بکند و با خود تکلیفش را روشن کند، یا اینکه نمی‌خواهد این انتخاب را بکند، می‌خواهد در ابعاد اجتماعی سیاسی‌اش هم در همان فضاهای سنتی‌اش قرار گیرد و قدرت اینکه این هنجارها و معیارها را وارد زندگی خصوصی‌اش کند و درواقع زندگی اجتماعی‌اش را جهانی‌تر کند و با معیارهای امروز در جهان تطبیق دهد، ندارد.

ـ آیا این انتخاب انجام شده است؟

ـ جامعهٔ ما در سطوح مختلف قرار می‌گیرد؛ من فکر می‌کنم ممکن است نخبگان ما این انتخاب را کرده باشند، ولی الزاماً مثلاً سیاست‌گذاران ما این انتخاب را نکرده باشند یا اینکه ممکن است این انتخاب بیشتر در سطح تحصیل‌کرده‌های ما صورت گرفته باشد، ولی در تمامی سطوح جامعه بسط پیدا نکرده است. همان‌طور که گفتم این یک پروژهٔ اجتماعی است که شما باید در سطوح اجتماع آموزشش دهید. درست همان‌طور که باید مسئلهٔ صنعت و تکنولوژی را آموزش داد، همان‌طور که فن را درگذشته آموزش می‌دادند، هرکس پیشه‌ای داشت و به هرحال نجاری یا هر فن دیگری که می‌خواست هرم مهم‌تری بسازد باید یاد می‌گرفت که چطور این کار را بکند. لااقل مهندس باید یاد می‌گرفته، بله. خیلی مدرن بوده، در دورهٔ خود نو بوده است. بهتر است کلمهٔ مدرن را استفاده نکنیم، در دورهٔ خودش نو و جدید بوده است. ما مسئله‌مان امروزه فقط نوگرایی نیست، مسئله‌مان این است که در مقابل یک پروژهٔ اجتماعی، سیاسی، اقتصادی قرار گرفته‌ایم. پروژه‌ای که جهانی شده است. مسئلهٔ مدرنیته این است. یک چیز مثلاً نوبودن نیست که فقط شما بگویید من دنبال مُدم و فقط می‌خواهم خودم را نونوار کنم، ماشینم را نو کنم و... بخرم؛ و این کافی نیست.

ـ آیا مدرنیسم امروز ارتباطی با تمدن‌های بزرگ دنیای قدیم دارد؟

ـ اصلاً یک گسست کامل به‌وجود آمده است. من نگفتم که آن موقع تفکر وجود نداشته، اولاً شما یک روش زندگی آیینی داشتید که در جوامع سنتی خیلی مهم بود. ارتباط انسان با کیهان و نگرش کیهانی که به جهان داشته موجب شده چیزی مثل اهرام ثلاثه بسازد یا معابد قدیم را بالفرض، و روابطی که در جوامع بین خود انسان‌ها

وجود داشته، مدرنیته تمام اینها را تغییر داده است. مثلاً یکی از مهم‌ترین چیزهایی که با خودش در کنار عقل ابزاری و مسئلهٔ تکنولوژی و صنعت آورده، مسئلهٔ فردیت است و فردگرایی. جوامع مدرن جوامع فردگرایی هستند؛ جوامعی هستند که در آن افراد به‌دنبال امیال شخصی خود هستند و فضاهای خصوصی‌شان از فضاهای عمومی‌شان مهم‌تر است، بنابراین به همین علت است که مصرف‌کننده می‌شوند. در جامعهٔ سنتی مثلاً رم، یونان یا ایران باستان افراد مصرفی نیستند، افرادی هستند که هنوز ارتباط‌شان با طبیعت خیلی نزدیک است. ما از طبیعت بریدیم، جوامع مصرفی شدیم و خوب مسئلهٔ صنعت و تکنولوژی طبیعتاً برای ما هم از جمله مسائل خیلی مهمی هستند. ارتباط با طبیعت درواقع یک ارتباط خیلی دوری است و ما با طبیعت دیگر به‌صورت روزانه زندگی نمی‌کنیم، بلکه اتفاقاً با تکنولوژی و صنعت و چیزهای تصنعی به‌صورت روزانه زندگی می‌کنیم. وقتی می‌خواهیم از اینها فرار کنیم ممکن است به طبیعت برویم مثلاً در ایران جمعه‌ها به کوه می‌رویم. چون به طبیعت هم احتیاج داریم، طبیعت را هم باید ببینیم، ولی طبیعت به گوشه‌ای پناه برده و آن را ما به‌عنوان یک فضای کوچکی نگه داشته‌ایم که وقتی می‌خواهیم از صنعت فرار کنیم به آن رو می‌آوریم. یعنی شما می‌بینید به‌کلی یک نگرش دیگری به جهان هست که این نگرش را نمی‌توان دست کم گرفت. این نگرش با خود سجایای مهمی در قرن بیستم آورده است. با خود سیاستگذاری‌های بین‌المللی را می‌آورد، با خود اقتصاد بازار را می‌آورد، و من فکر می‌کنم با خود قانون‌گذاری هم دارد. من وقتی راجع به مسئلهٔ مسئولیت‌ها و مسئلهٔ چگونگی تعیین مرزها صحبت کردم منظورم همین بود که یکی از کارهای فرهنگ برای تکنولوژی این است که مرزها و مسئولیت‌ها را برای صنعت تعیین کند.

ـ ارزیابی شما از عملکرد سیاست‌گذاران در این زمینه چیست؟

ـ من طبیعتاً همهٔ افرادی را که در این سیاست‌گذاری شرکت می‌کنند نمی‌شناسم. من می‌بینیم که ما در جمع ایرانیان چه داخل و چه در خارج کشور، نخبگانی داریم که می‌توانند در مسیر فکر و اندیشهٔ جهان امروز قرار بگیرند و آن معرفتی را که گفتم می‌تواند خلاء را پر کند، به‌وجود بیاورند، یعنی خودشان عوامل پروژهٔ روشنگری

در ایران بشوند. چه اقتصاددان، چه کسانی که در زمینهٔ فلسفه کار می‌کنند، چه در زمینهٔ فرهنگی. بنابراین افرادش هستند و فقط یک چیز کاملاً مشخص است و آن جایگاه ایران به‌طورکلی از جهان امروز بسیار عقب مانده است. یعنی اگر بخواهیم مقامی راکه از نظر اقتصادی در جهان امروز داریم درنظر بگیریم می‌بینیم مقام خیلی بالایی نداریم، هنوز غیر از اقتصاد نفتی که داریم بیشتر واردکننده هستیم تا صادرکننده، هنوز نمی‌توانیم حتی خود را با کره مقایسه کنیم، کره‌ای که ۳۰ سال پیش به مراتب به آن نزدیک‌تر بودیم، امروزکره یک توسعهٔ اقتصادی و تکنولوژیکی خیلی قوی دارد که در زمینهٔ اقتصادی به‌مراتب جلوتر از ایران است. اتفاقاً فکر می‌کنم یکی از دلایلش این است که کارگزاران سیاسی و اقتصادی و فرهنگی ما باید هرچه بیشتر نگاهشان را جهانی کنند و روش‌هایشان را هم نیز. ما نمی‌توانیم با روش‌های حاشیه‌ای پروژه‌های جهانی به‌وجود بیاوریم. منظورم از روش‌های جهانی این است که از مقررات و مسئولیت‌های جهانی پیروی کنیم، قانون‌گذاری جهانی را چه در زمینهٔ اقتصاد بازار، چه در زمینه‌های اجتماعی و سیاسی، و رویدادهای مهمی راکه در زمینه‌های سیاست‌گذاری صنعتی و تکنولوژی در جامعهٔ امروز رخ می‌دهد دنبال‌کنیم و سعی کنیم آنها را به‌نوعی با فکر در جامعهٔ ایران پیاده کنیم، بدون فکر، نه اینکه فقط بگوییم بیاییم یک کارخانه در ایران تأسیس کنیم. ما باید از خود سؤال کنیم که دلیل و غایت اینکه این پروژه و تکنولوژی را در ایران به‌وجود بیاوریم چیست؟ و نتیجه‌اش در ۲۰ سال آینده برای ما چه خواهد بود؟ این درواقع برنامه‌ریزی درستی است.

ـ آیا منظور شما توسعهٔ پایدار است؟

ــ توسعهٔ پایدار، درواقع مهم‌تر از آن توسعهٔ با فکر. توسعه‌ای پایدار است که با فکر باشد و غایت و یا؟ (آنچه یونانی‌ها می‌گفتند؟) مشخص باشد، باید تیری در تاریکی نباشد. شما دقیقاً می‌دانید که اگر توسعه بخواهیم، توسعه برای چه؟ توسعه چرا؟ توسعه چگونه؟ این سه سؤال خیلی مهم است و وقتی به این سؤال‌ها جواب داده شود توسعه هم معنای خود را پیدا می‌کند نه اینکه ایران کشوری است که باید توسعه پیدا کند، همهٔ کشورهای جهان باید توسعه داشته باشند.

ـ به‌نظر می‌رسد رابطه ما با صنعت و تکنولوژی جهان یک‌طرفه است. نظر شما چیست؟

ـ کاملاً، رابطه‌ای که ما امروز با صنعت و تکنولوژی داریم رابطه‌ای کاملاً یک‌طرفه است. یعنی ما درواقع فقط مصرف‌کننده هستیم، در سطح جهانی تولیدکننده نیستیم. در اینجاست که نقش فرهنگ معلوم می‌شود. ما حتی در سطح جامعهٔ خود هم در موردش فکر نمی‌کنیم و کار فرهنگی نمی‌کنیم، یعنی ما فرهنگ استفادهٔ از صنعت را در جامعهٔ ایران نداریم و حتی طریق درست برخورد با صنعت و تکنولوژی را آموزش نمی‌دهیم. نتیجه‌اش تخریب است، تخریب محیط زیست در درجهٔ اول و شهرنشینی بدون رویه.

ـ برای این کار نهادهای آموزشی نقش تعیین‌کننده دارند.

ـ بله، آموزش نهادهای آموزشی درکنار سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی اقتصادی، نقش بسیار مؤثر و مهمی در یک مملکت بازی می‌کنند. چون پروژهٔ روشنگری باید از طریق نخبگان مملکت در جامعه بسط پیدا کند و بخشی از این نخبگان در دانشگاه‌ها و مدارس تدریس می‌کنند و نسل آینده را آماده می‌کنند. بخشی از آمادگی نسل آینده این است که چگونه این نگرش جدید به جهان را داشته باشند و اینکه ایرانیان خود را نه فقط برای آیندهٔ ایران که برای آیندهٔ جهان آماده کنند. زیرا ایران بدون اینکه در جهان امروز قرار بگیرد معنی ندارد. نمی‌توانیم که فقط درها را ببندیم و به‌عنوان یک کشور حاشیه‌ای و پیرامونی زندگی کنیم. من همیشه این اعتقاد را داشته‌ام که ما بهترین نحوه‌ای که می‌توانیم از هویت خودمان دفاع کنیم این است که در سطح جهانی فعال باشیم. هویت ما اگر فرض کنید کشوری مثل آلبانی یا کره شمالی که کشوری بسته روی جهان هستند یا بودند (آلبانی) ما می‌توانیم از همان معانی و هنجارها و معیارهای فرهنگی خودمان و آیین‌هایمان حتی دفاع کنیم، ولی به یک آکواریوم که دورش بسته است تبدیل می‌شویم و دیگران از بیرون فقط به صورت مردم‌شناختی نگاهش می‌کنند، در صورتی که ما نمی‌خواهیم در جهان امروز فقط انگشت‌نمای مردم‌شناسان و موش آزمایشگاهی

شویم. ما می‌خواهیم اگر بتوانیم از عوامل محرک و تأثیرگذار در اقتصاد و سیاست جهان امروز باشیم.

ـ آیا پتانسیل لازم برای این کار وجود دارد؟

ـ پتانسیلش هم وجود دارد. ما از جمله کشورهایی در خاورمیانه هستیم که تعداد درس‌خوانده‌هایمان کم نیست. تحصیلکرده و تکنیسین زیاد داریم، حالا بیشتر در زمینهٔ کامپیوتر، ولی چه دلیلی دارد که مملکتی مثل هند بتواند امروز یکی از کشورهای تولیدکنندهٔ نرم‌افزار در سطح جهان باشد و شخصی مثل بیل گیتز رئیس مایکروسافت برود آنجا و با آنها مذاکره کند، درصورتی که در ایران که ما این همه تکنیسین کامپیوتر هم داریم، همه اکثراً از ایران می‌روند و درکشورهای دیگر در دفاتر کانادایی یا اروپایی کار می‌کنند و حاصلش برای مملکت خودمان خیلی زیاد نبوده است. یعنی ما درواقع اینها را ساختیم ولی نتیجه‌اش را دیگران می‌برند.

معرفت‌شناسی توسعه[1]

بحث امروز من در مورد اقتصاد توسعه یا توسعهٔ اقتصادی نیست، بلکه بیشتر پرداختن به ***معرفت‌شناسی توسعه*** است.

از لابلای این بحث سعی می‌کنم دو موضوع را روشن کنم:

۱. نخست مفهوم **توسعه** که به نظر من یک ارزش متقاطع فرهنگی است.

۲. و سپس **غایت** توسعه.

یعنی درحقیقت اگر بخواهیم دو واژهٔ یونانی را برای بیان این **مطلب** به‌کار ببریم، می‌توانیم از دو مفهوم ethos به‌معنای **اخلاق** و telos به‌معنای **غایت** استفاده کنیم. زمانی که ما در زبان فارسی کلمهٔ **توسعه** را به‌کار می‌بریم، آن را در برابر واژهٔ انگلیسی development یا فرانسه developpement قرار می‌دهیم؛ البتّه ما در فارسی برابرهای دیگر هم برای واژهٔ development داریم که به‌درستی بیانگر فضای این مفهوم است، بنابراین development به معنای عمل بازکردن، گستردن، پخش‌کردن و از پوشش درآوردن چیزی است. در این ایدهٔ گستردن و گسترش دادن، چندین معنای دیگر کلمهٔ development به‌طور جوهری نهفته است که فیلسوفان قرون وسطی آن را

---

۱. سخنرانی در دفتر پژوهش‌های مجلس، زمستان ۱۳۸۲.

گذر از potentia به actus می‌نامیدند.

البتّه از نظر قدما لازمهٔ این روند این است که actus یعنی کُنش یا فعلیتِ مشخص، معین و ثابتی وجود داشته باشد یعنی باز به قول ارسطو آن عنصری که در حال شَوَند یا گردیدن است به شکل «غایی» خود برسد. اگر به این سخن ارسطو اعتقاد داشته باشیم که «طبیعت غایت (telos) است» بنابراین می‌توانیم بگوییم که توسعه، گسترش و رشد چیزی به معنای رسیدن آن چیز به غایت تعیین شدهٔ خود است. برای ارسطو، رشد، گسترش و تکوین چیزی طبق سرشت و طبیعت[1] آن چیز انجام می‌گیرد. به‌عبارت دیگر، طبیعت هر عنصری تعیین‌کنندهٔ نحوهٔ شکل‌گیری و تحقق‌یافتگی آن چیز است. برای مثال از نظر ارسطو، ماهیت یا سرشت دولت‌شهر آتن در این است که مثل دولت‌شهر عمل کند و نه مثل یک امپراتوری، همچنین سرشت و ماهیت شهروندان آتنی قرن پنجم قبل از میلاد مسیح در این است که به‌صورت شهروند آتنی تربیت شوند و آموزش ببینند؛ آتنی‌ها فرآیند این آموزش و تعلیم‌یافتگی را paideie می‌نامیدند که به منزلهٔ تکوین، شکوفایی، پرورش و توسعهٔ فرد آتنی بود.

هنگامی که قدما دربارهٔ توسعه بحث می‌کردند، منظور تکوین فرهنگی و پرورش ذهنی فرد بود نه انباشت سرمایه یا تسلط عقل ابزاری بر جهان و انسان. از نگاه آنان توسعه‌دادن و توسعه‌یافتن به‌معنای ایجاد تمدن و گسترش آن بود چون تمدن منزلگاهی بود که در آن شهروند می‌توانست منزل گزیند. همانطور که می‌دانید ریشهٔ یونانی کلمه civilisation، kei یونانی است که به معنای قرارگرفتن و مستقربودن در محلی است. بنابراین توسعه‌یافتگی انسان همراه بود با پرورش و استقرار او در فضایی تمدنی، این استقرار دارای دو ماهیت بود:

۱. ماهیتی هستی‌شناختی؛

۲. ماهیتی پدیداشناختی به معنای هگلی کلمه.

دارای ماهیتی هستی‌شناختی بود زیرا مفهوم **توسعه** به‌صورت واقعیتی برونی و بیگانه به انسان داده نمی‌شد و بخشی از جایگاه هستی‌شناختی او را تشکیل می‌داد.

---

1. phusis

ولی همزمان دارای ماهیتی پدیدارشناختی بود چون به‌معنای تعلیم‌یافتگی و تحقق‌یافتگی آگاهی انسان در روند تمدنی بود. در اینجا ethos (اخلاق) و (telos) غایت توسعه با یکدیگر همراه و همگام بودند. و طبق این تعریف **توسعه** تبدیل به روندی می‌شد که از طریق آن عنصر زنده به بلوغ خود می‌رسید. **بلوغ** (muturity) در اینجا فقط به معنای بلوغ بیولوژیکی نیست، بلکه همچنین مقصود بلوغ فکری و ذهنی نیز هست. یعنی آن چیزی که بعدها کانت از آن به‌عنوان خروج انسان از صغر خود نام برد و آن را شعار عصر روشنگری کرد، بنابراین **توسعه‌یافتگی** که همراه با روند **پرورش‌یافتگی** است بر مبنای تجربه‌ای از زمان قرار گرفته است. ولی این تجربه از زمان با تغییر که در مفهوم **توسعه** در **دورهٔ مدرن** و سپس **جهانی‌شدن مدرنیته** پیش آمده دچار تحول شده است.

اگر قرن ۱۲ میلادی را درنظر بگیریم، می‌بینیم که در همان قرن در نقاط گوناگون کرهٔ ارض یعنی از ونیز تا قسطنطنیه و از کوردُووا[1] تا پکن، همه خود را توسعه‌یافته می‌پندارند و در وضعیت هستی‌شناختی خود احساس راحتی می‌کنند؛ برای هریک از آنها **توسعه** به‌معنای بلوغ اجتماعی در جهان خود است. از دانته در ایتالیای آن زمان تا ابن میمون در کوردووا تا نویسندگان ماگناکارتا در انگلستان، همهٔ این افراد به‌نوعی برای زمان خود و جهان خود افرادی **توسعه**‌یافته‌اند، یعنی ماهیت فلسفی آنها با زندگی اجتماعی آنها مطابقت می‌کند. اگر از این افراد سؤال می‌شد که چه معنایی به مفهوم development می‌دهند، بی‌شک پاسخ آنها به این سؤال همان بحث ارسطویی می‌بود، یعنی بیان این مطلب که **توسعه** یعنی تحقق‌یافتگی جوهری در جهت **غایت** خود، و این غایت (telos) بی‌شک برای همگی آنان همراه با اخلاق توسعه (ethos) می‌بود. بدین‌گونه به ذهن ابن میمون یا دانته نمی‌رسید که دنیای خود را دنیایی **توسعه‌نیافته** یعنی پرورش‌نیافته تلقی کنند، حتی اگر منتقدان سرسخت آن می‌بودند. چون از نظر آنان (مثل یونانیان و رومیان باستان) زندگی انسان در جهانِ خود در جهت توسعه‌یافتگی در این جهان بود. این مطلب دو دلیل داشت:

---

1. Cordova

۱. نخست اینکه، در دنیای ماقبل مدرن هرچه که تعیین شده بود متناهی بود و دارای حد و مرزی مشخص؛ و این موضوعی است که در فلسفهٔ افلاطون هم وجود دارد و آن را با مفهوم یونانی peras مشخص می‌کند.

۲. دوم اینکه، هستی و معیارهای هستی بی‌حد و مرز نبود. به‌عبارت دیگر وقتی صحبت از **هنجارها** می‌شد، باز در چارچوب حد و مرزی قرار می‌گرفت. به همین دلیل هرآنچه که بی‌حد و مرز بود، **نامتناهی** بود و از نظر انسانی ناکامل و توسعه‌نیافته بود. پس در دنیای ماقبل مدرن **توسعه** و توسعه‌یافتگی همراه بود با آگاهی انسان‌ها از حدودی که آنان نمی‌بایستی پا فراتر از آن می‌گذاشتند. یونانیان برای این پافراترگذاشتن از این **حدود** واژهٔ hubris را استفاده می‌کردند. همان‌طور که می‌دانید قهرمانان تراژدی همگی در داستان‌ها بهای سرپیچی از سرنوشت یا قوانین یعنی hubris را می‌پردازند. که بهترین مثال آن داستان Icarus است که از دستور پدرش سرپیچی می‌کند و به نزدیک خورشید پرواز می‌کند و بال‌های خود را می‌سوزاند و سقوط می‌کند. اگر من از مفهوم hubris صحبت می‌کنم، به این دلیل است که دربارهٔ **اخلاق توسعه** تأکید کنم و این مسئله که در جهان امروز با **نبود اخلاق توسعه**، مفهوم hubris نیز عملکردی ندارد، و حد و مرزی برای **عقلانیت توسعه** و تسلط آن بر طبیعت و انسان گذاشته نمی‌شود. کافی است که جوامع مدرن را در دوره‌های گوناگون یعنی قرن ۱۹ و ۲۰ بررسی کنیم برای اینکه متوجه این مطلب شویم که **پروژهٔ مدرنیته** با دو ایدهٔ «نظارت» و «تسلط» همراه بوده است.

در اینجا ما از مفهوم ارسطویی development به‌معنای تحقق‌یافتگی جوهری در جهت غایت خود به ایدهٔ دکارتی **مالک و سرور طبیعت‌شدن** و ایدهٔ بیکنی «پیروی از طبیعت برای چیره‌شدن بر آن است» می‌رسیم، از این دوره به‌بعد، یعنی با اعتلای پروژهٔ مدرنیته مفهوم **توسعه** نیز تغییر می‌کند و منظور دیگر از **پوشش درآوردن** نیست، چون توسعه خود تبدیل به پوششی عقلانی می‌شود. اگر تاریخ اندیشهٔ مدرن را بررسی کنیم، می‌بینیم که با اعتلای مدرنیته، مفهوم **توسعه** همراه با مفهوم **پیشرفت** به‌کار می‌رود، درصورتی‌که در دورهٔ ماقبل مدرن، **توسعه** به معنای گذر از potentia به actus بود، یعنی فعلیت‌یافتگی آنچه که غایت خود را بالقوه داشت. بدین صورت، ایدئولوژی مدرن‌ها ایدئولوژی **پیشرفت** است که در ایدهٔ **توسعهٔ**

عقلانیت و سپس **عقلانیت توسعه** خلاصه می‌شود. **توسعهٔ عقلانیتی** که حد و مرزی برای شناختن قائل نیست و **عقلانیت توسعه‌ای** که در روند تسلط‌یافتگی خود هرگونه اخلاقی را زیرپا می‌گذارد. پس می‌توان گفت که از دیدگاه مدرن‌ها پیشرفت و توسعه به معنای پیشرفت در شناخت است، و در اینجا ما می‌بینیم که با سکولارشدن **مفهوم عقل** مفهوم پیشرفت نیز سکولار می‌شود.

در اینجا ما با **عقل‌محوری** مدرنیته روبه‌رو هستیم که منجر به پیشرفت محوری مدرنیته می‌شود. این پیشرفت دیگر به معنای **توسعه** در طبیعت نیست، بلکه به معنای **توسعهٔ علیه طبیعت** است. پروژهٔ گالیله‌ای «ریاضی‌کردن طبیعت» را می‌بایستی در همین راستا بررسی کرد. زمانی که گالیله می‌گوید که می‌خواهد کتاب طبیعت را به زبان ریاضی بنویسد، منظور او گسست با بینش ارسطویی از طبیعت است نه ادامهٔ آن. پس، از این زمان به‌بعد، دیگر طبیعت نیست که سرشت انسانی را تعیین می‌کند بلکه ذهن بشری است که حدود هستی‌شناختی طبیعت را تعیین می‌کند. این جملهٔ معروف دکارت cogito ergo sum «من می‌اندیشم، پس من هستم»، مبنای جهان طبیعی‌ای قرار می‌گیرد در تضاد مستقیم با این جمله سیسرون در دورهٔ رُم باستان که می‌گوید: «قانون والاترین عقل است که در طبیعت قرار دارد که اعمال ما را هدایت می‌کند.» به‌عبارت دیگر **توسعه‌یافتگی** در دورهٔ انتقادی مدرنیته به معنای رویارویی با سرنوشت مدرن و ذهنی‌کردن و درونی‌کردن آن است. این رویارویی به شکل جهان‌بینی‌ای ظهور می‌کند که دارای ۵ محور اصلی است و مفهوم **توسعه** را نیز تحت تأثیر قرار می‌دهد:

۱. اعتلای سرمایه‌داری و تکنولوژی همراه با خودبنیادی سوژه‌ای که می‌کوشد تا مالک و سرور طبیعت شود؛

۲. اعتلای فردگرایی از طریق ایجاد قراردادهای اجتماعی جدید؛

۳. اعتلای علم جدید که از طریق دستیابی به دانشی نو بر اساس تجربه؛

۴. اعتلای بوروکراسی و عقلانیت بوروکراتیکی که ماکس وِبِر آن را «قفس آهنین» می‌نامد؛

۵. اعتلای تاریخی‌گری که تجلیِ فلسفیِ مفهوم پیشرفت در تاریخ است.

مفهوم **توسعه** در این دورهٔ مدرن به گونه‌ای شکل سکولارشده از نگرش

خدامحوری است که در دورهٔ قرون وسطی به زندگی انسان‌ها شکل می‌دهد. با این تفاوت که در دوران مدرن **هدف** و غایت دیگر گذر از **دولتشهر انسانی** به دولتشهر خدایی نیست بلکه قرارگرفتن در افق بازی از آینده است. به قول الکساندرکویره مادر جهان مدرن از **دنیایی بسته به جهانی نامتناهی** و بی‌پایان عبور می‌کنیم. جالب اینجاست که اگر ارسطو و قدما دربارهٔ تغییر و تحول صحبت می‌کردند، مدرن‌ها از پیشرفت در تاریخ سخن می‌گویند که همراه با نگاهی خوش‌بینانه به سرنوشت انسان و تاریخ اوست. حتی متفکری چون ولتر که نگاه خوش‌بینانه فیلسوفی چون لایبنیتس را نقد می‌کند که به **بهترین جهان از جهان‌های ممکن** معتقد است، خود به پیشرفت انسان در تاریخ معتقد است. این اعتقاد در میان بسیاری از متفکران عصر روشنگری وجود دارد که اعتقاد به **قدرت عقل** همراه است با آغاز روشنگری به‌عنوان دوره‌ای یگانه در تاریخ. عصر روشنگری خود را عصری یگانه در تاریخ می‌پندارد، چون معتقد است که واژهٔ اعتلای عقل و خروج انسان از صغر خویش است. اگر مفهوم **توسعه** را در این چارچوب فکری و فلسفی بررسی کنیم، می‌توانیم بگوییم که شکل‌گیری مدرن آن در ارتباط با چند نگرش قرار می‌گیرد:

۱. نخست، نگرشی که در متفکری چون Bossnet وجود دارد، و آن اشاره به تاریخ جهان بر مبنای سلسله‌ای از قرون متوالی است، یعنی تقسیم‌بندی زمان، که خود تجربهٔ جدیدی از زمان در تاریخ است.

۲. نگرشی که در متفکری چون Lessing و کتاب معروف او ***آموزش نوع بشر*** وجود دارد، و اعتقاد به این ایده است که خداوند توسعه و رشد عقلی انسان را تا دستیابی به عقل کامل فراهم آورده است.

۳. سوم نگرش تورگه (Turgot) است که بر مبنای امکانات آفرینندگی در عقل انسان قرارگرفته است و به صورت اعتقاد به پیشرفت بی‌حد و مرز عقلانیت تجلی می‌یابد.

۴. اعتقاد به این موضوع است که شناخت بی‌حد و مرز، سعادت بی‌حد و مرز را هم با خود می‌آورد و این اعتقاد افرادی چون تامس جفرسن، جان پرستلی و ویلیام گودوین است.

۵. و بالاخره ایدهٔ کمال‌یافتگی انسان که در اثر معروف کُندرسه[1] تحت عنوان ***طرحی برای تصویر تاریخی پیشرفت ذهن بشر*** نهفته است. کندرسه همانند تورگد معتقد است که پیشرفت تاریخی در تمامی زمینه‌ها صورت گرفته و کمال‌یافتگی انسان در چارچوب روابط بین‌الملل و ایجاد صلح مداوم و پیوسته تجلی خواهد یافت. شاید ژان ژاک روسو تنها متفکر آن دوران باشد که با ایدهٔ پیشرفت، جنگ و تمدن مدرن را به نقد می‌کشد، چون معتقد است که انسان را از طبیعت دور و او را فاسد کرده است. ولی او خود نیز در جست‌وجوی نوعی دیگر از کمال‌یافتگی انسان است که در دو شاهکارش ***قرارداد اجتماعی*** و ***امیل*** نمایان می‌شود.

به هر عنوان آنچه در دورهٔ مدرن به صورت مفهوم کلیدی **توسعه** مطرح می‌شود، ایدهٔ تغییر و تحول تاریخی است که در قالب فلسفهٔ هگل با جایگزین‌شدن ایدهٔ **هستی** توسط ایدهٔ هستی در حرکت یا شَوَند (گردیدن) صورت می‌گیرد. هگل به‌نوبهٔ خود **توسعه** را امری پدیدارشناختی می‌داند که با حرکت عقل در تاریخ همراه است. از این دوره به بعد حاکمیت عقل در تاریخ تعیین‌کنندهٔ مفهوم فلسفی، اقتصادی و جامعه‌شناختی **توسعه** است. پیشرفت در شناخت و پروژهٔ فلسفی روشنگری تبدیل به پروژه‌ای صنعتی و سیاسی می‌شود که می‌توان آن را به‌وضوح در نوشته‌های مارکس و مارکسیست‌ها و لیبرال‌های قرن ۱۹ و ۲۰ دید. نگرش اقتصادی قرن ۱۹ و ۲۰ امکان ریاضی‌کردن و آماری‌کردن جهان را می‌دهد و از دیدگاه اقتصاددانان مارکسیست و لیبرال دو مفهوم **رشد و توسعه** اقتصادی جایگزین مفهوم پیشرفت می‌شود، بدین معنا، از این دیدگاه همه چیز قابل اندازه‌گیری اعلام می‌شود.

مسئلهٔ اصلی **عقلانیت توسعه** اندازه‌گیری و استفاده از این اندازه‌گیری برای پیشبرد عقلانیت اقتصادی است. در اینجا ما با نگاه دیگری به مسئلهٔ **غایت** telos و طبیعت انسان و اجتماع روبه‌رو هستیم.

عقلانیت اقتصادی با تأکید بر مفهوم **توسعه اقتصادی** نتیجه می‌گیرد که تمامی جوامع به‌طور طبیعی برای پیشرفت و رشد اقتصادی ساخته شده‌اند. جالب اینجاست که در این جهت‌گیری و موضع‌گیری هستی‌شناختی، **عقلانیت توسعه** خود

---

1. Condorcet

را با منطق فراگیر تکنولوژی همراه می‌سازد.

نتیجه اینکه، **عقلانیت توسعه** و **عقلانیت تکنولوژیک** هر دو تبدیل به محرک‌های اصلی ایدهٔ تسلط می‌شوند، یعنی **غایت انسان** را خارج از انسان و در پروژهٔ عقلانی توسعه‌یافتگی قرار می‌دهند.

شاید پرسشی که می‌بایستی در اینجا مطرح کرد این است که چرا **عقلانیت توسعه** هیچ‌گاه به‌وضوح و به‌طور صریح جوهر پیشرفت تکنولوژیک را مورد سؤال قرار نمی‌دهد؟ حتی مارکس و مارکسیست‌ها هم که تسلط سرمایه‌داری بر جهان را نقد می‌کنند، معتقد به پیشرفت تکنولوژیک هستند و تکنولوژی را به خودی خود **امری مثبت** می‌پندارند که به‌صورت غلط در دست بورژوازی قرارگرفته است. اشتباه فلسفی بزرگ در اینجا اعتقاد به این موضوع است که تفاوتی میان **هدف** و **وسیلهٔ عقلانیت تکنولوژیک** می‌توان برقرار کرد، یعنی اعتقاد به این موضوع که هرگونه استفاده‌ای از فولاد، چه برای ساختن تانک و چه برای ساختن تراکتور یکسان است. این اعتقاد به عقلانیت تکنولوژیک خود بخشی از اعتقاد قرن هجدهمی به **کمال‌یافتگی انسان** است که در قالب ایدئولوژی آرمان‌گرای مدرن خودنمایی می‌کند. شاید بتوان گفت که در دوره‌های مختلف مدرنیته اعتقاد به **عقلانیت توسعه** با ایمان به ابداع نوع جدیدی از انسان همراه بوده است. از این لحاظ نگرش‌های استالینی و فاشیستی به **توسعه** با دیدگاه‌های این ایدئولوژی‌ها به انسان جدید همراه بوده است. ولی می‌توانیم بگوییم که **عقلانیت توسعه** خود ابداعی تاریخی است که ضرورتاً به آزادی مطلقی منجر نمی‌شود که قرن هجدهم و قرن نوزدهم به آن اعتقاد داشتند. به‌نظر من طرح مفهوم **توسعه** خارج از چارچوب عقلانیت مدرن و حدود این عقلانیت ما را دچار پوزیتیویسم کورکورانه و ساده‌اندیش می‌کند و موجب می‌شود که ما دو سؤال مهم **چرا؟** و **چگونه؟** را از بحث توسعه و عقلانیت آن حذف کنیم.

طرح پرسش **توسعه** بدون توجه به جایگاه معرفت‌شناختی آن ما را در روند حرکتی بدون **غایت** (telos) و بدون **اخلاق** ethos قرار می‌دهد. اگر همانطور که گفتیم منظور از توسعه‌یافتگی رسیدن به درجه‌ای از بلوغ تمدنی است بنابراین می‌بایستی به این امر توجه داشت که **توسعه** فقط نمی‌تواند بر مبنای عقلانیت ابزاری شکل

بگیرد و به‌صورت تحفه‌ای وارداتی به ما داده شود. بلکه لازم است که با اتکا بر عقل **انتقادی** که خود نیز بخش دیگری از میراث مدرنیته است فرآیندی درون‌زا شود. در اینجا فکر می‌کنم که می‌توان بین دو مفهوم **توسعه ابزاری** و **توسعهٔ انتقادی** تفاوت گذاشت.

توسعهٔ انتقادی توسعه‌ای درون‌زاست که همگام با پروژهٔ مدرنیته در غرب شکل گرفته و همراه با فراهم‌کردن اسباب پیشرفت صنعتی و تکنولوژیک امکان نقد آن را نیز فراهم آورده است. توسعه انتقادی شیوه‌ای از توسعه است که با خود تعلیم‌یافتگی و پرورش معرفتی را نیز به‌همراه دارد، یعنی تجربهٔ آگاهی از بلوغ اقتصادی و سیاسی و فرهنگی خود. این نوع از **توسعه** را می‌توان با الهام‌گرفتن از مفهوم باختین exotopic یا برون موضعی نامید. یعنی قرارگرفتن در فرهنگ که عقلانیت توسعه در آن شکل گرفته است. به‌عکس زمانی که از **توسعهٔ ابزاری** صحبت می‌کنیم، اشاره فقط به روند مدرنیزاسیونی غیرفکرشده و درونی‌نشده است که از بیرون به ما داده شده و زمان بلوغ‌یافتگی خود را نیافته است. به همین دلیل اغلب **توسعهٔ ابزاری** برخلاف **توسعهٔ انتقادی** به‌صورت آمرانه انجام می‌گیرد و با پرورش‌یافتگی معرفتی آگاهی همراه نیست. یعنی آن چیزی که هگل به آن Bildung می‌گفت، Bildung روند پرورش‌یافتگی آگاهی است. توسعه‌ای که بدون پرورش‌یافتگی و بلوغ‌یافتگی اعمال شود، فقط با خود تغییر ابزاری می‌آورد و نه پیشرفت ذهنی و فکری، بنابراین الزاماً روندی تمدنی ندارد. در اینجا می‌توان به این جملهٔ زیبای هورکهایمر اشاره کرد که می‌گوید «توسعهٔ ابزاری تمدنی را می‌آفریند که "عدم تعقلی عقلانیت‌یافته" است.»

این موضوع من را به یاد این شعر ویلیام باتلر ییتس[1]، شاعر ایرلندی قرن بیستم می‌اندازد که در شعری می‌گوید:

Things fall apart

The center cannot hold

چیزها از هم می‌پاشند

مرکز سقوط می‌کند

1. Yeats

بنابراین، عقلانیتِ توسعه که برمبنای نگرش ابزاری به جهان قرار گرفته، هرچه بیشتر می‌خواهد خود را از عدم تعقل و اسطوره‌ها خلاصی دهد، بیشتر درگیر اسطوره‌های خود می‌شود. توسعهٔ ابزاری نگرش خطی از **توسعه‌یافتگی** را در اختیار ما می‌گذارد درحالی‌که **توسعهٔ انتقادی** نگرش خطی است که بر پایهٔ **صورت فلکی** Constellation قرار گرفته است. در این تصویر مکی از **توسعه** هر پیشرفتی موقتی است، چون دارای غایتی بی‌نهایت نیست. به‌عبارت دیگر ما در جهان امروز در وضعیت دایرهٔ پاسکال قرار داریم که پیرامون آن همه‌جاست و مرکز آن هیچ‌کجا نیست. به همین دلیل در دنیای امروز توسعهٔ ابزاری برای رشد، گسترش و پرورش تمدن‌ها کافی نیست چون عبور از فرهنگی به فرهنگ دیگر به‌صورت **برون موضعی** انجام می‌گیرد. یعنی هر فرهنگی به فرهنگ دیگر می‌افزاید.

فکر می‌کنم چون ما در جهان امروز در مورد **جهانی‌شدن مدرنیته** و عقلانیت آن صحبت می‌کنیم، بنابراین می‌توانیم بگوییم که برای طرح مسئلهٔ **توسعه** در دنیای امروز می‌بایستی به ۵ محور اصلی جهانی جوان توجه کرد:

۱. آنچه که بنیامین **همسانی در جهان** می‌نامید و بحث در مورد همسانی است که ما در فرودگاه‌ها، معماری و interutul style تجربه می‌کنیم.

۲. آنچه که می‌توان **روزمرگی جهانی** نامید، یعنی happening های سیاره‌ای که ما وقایع را به‌صورت مستقیم زندگی می‌کنیم، مثل زلزلهٔ بم، یا مرگ پرنسس Diana.

۳. زبان یا لوگوس جهانی‌ای که در کلماتی چون جامعهٔ مدنی جهانی، توان‌مندی، شفافیت در تمامی فرهنگ‌ها قالب شده‌اند.

۴. تجربه‌ای از زمان که از طریق رسانه‌ای خبری و دستگاه‌های ارتباط جمعی به ما داده می‌شود.

۵. منطق بازار و اقتصادی جهانی که در آن همه‌چیز قابل خرید و قابل فروش است. جامعهٔ بشری تبدیل به بازار بزرگی شده است.

بی‌شک تمامی این نکات به ما کمک می‌کنند که مفهوم **توسعه** را در جهان امروز بهتر طرح کنیم و همواره **غایت** و **اخلاق** آن را درنظر بگیریم.

غایتی که **بحث** چرا و چگونگی آن را مطرح می‌کند و **اخلاقی** که به ***مسئولیت‌های قومی و جهانی*** ما نسبت به این توسعه‌یافتگی توجه دارد.

به‌طور مسلم هرگونه **توسعه‌یافتگی** با خود نوعی از **شکنندگی** را می‌آورد که مسئولیت‌های شهروندان را در مقابل این شکنندگی بیشتر می‌کند (مثل تخریب منابع طبیعی و محیط زیست یا ایجاد فضاهای صنعتی و تکنولوژیک که معرفت آن هنوز شکل نگرفته است). شاید بتوان این جمله روسو را در مورد بحث توسعه نیز به‌کار برد که می‌گوید: «هرگاه که می‌خواهیم انسان‌ها را بررسی کنیم می‌بایستی به نزدیک خود نگاه کنیم و هرگاه که می‌خواهیم انسان را مورد تحقیق قرار دهیم، می‌بایستی به دور نظر بیافکنیم.» برای درست مطرح‌کردن بحث توسعه می‌بایستی هم به دور نظر انداخت و هم به نزدیک. هم مفهوم **کلی** و **جهانی توسعه** را فهمید و درک کرد و هم فضای استقرار آن را در تمدن خود یافت. درغیر این‌صورت **توسعه** خود ایجادکنندهٔ فاجعه است، فاجعه‌ای که همراه با نادانی، جهل و عدم مسئولیت خواهد بود.

هویت هنری کدام است؟[1]

صحبت در مورد هنر و مدرنیته است. درواقع بحث من بیشتر در خصوص رابطهٔ هنر و نگرش مدرن است. اگر توجه کنید در مورد هنر مدرنیته صحبت نمی‌کنم، بلکه دربارهٔ هنر و مدرنیته و به‌ویژه در مورد نقاشی سخن می‌گویم. در اینجا دربارهٔ اینکه نقاشی چیست و چگونه مدرنیته به نقاشی توجه کرده است، بحث می‌کنیم. ضمناً می‌خواهم دربارهٔ این موضوع صحبت کنم که چگونه در جهان‌بینی مدرن (چون مدرنیته یک جهان‌بینی است و یک نحوهٔ زیستن و یک نحوهٔ اندیشیدن) هنر و نقاشی تبدیل به سؤال فلسفی شده که این به‌نظر من از همه چیز مهم‌تر است، یعنی اینکه بررسی کنیم که گفتمان فلسفی در هنر در مدرنیته چه شکلی به خودش گرفته است. درواقع بحث من در چهار بخش خواهد بود: نقاشی چیست؟ و مدرنیته چیست؟ رابطه هنر و مدرنیته یا نقاشی و مدرنیته چیست؟ پست‌مدرن چیست و آیا ما اصولاً نقاشی مدرن در ایران داریم یا خیر؟ من صحبت خودم را با این جمله از یکی از نقاش‌های قرن بیستم مربوط به دوره وین شروع می‌کنم. وین یکی از

---

۱. مجلهٔ **گفت‌وگو**، شمارهٔ ۱۰، خرداد و تیر ۱۳۸۳. (این سخنرانی در خانهٔ هنرمندان در سال ۱۳۸۱ ایراد شده است.)

شهرهای فرهنگی قرن بیستم است مثل برلین و پاریس و طبیعتاً کسانی که فلسفه خوانده‌اند، با «حلقهٔ وین» آشنا هستند.

کسانی که نقاشی خوانده‌اند، طبیعتاً با اسم «کلیمت اگون شیله» آشنا هستند. کسانی که با موسیقی آشنا باشند، می‌دانند موسیقیدانان معروف دوره وین مثل «شوئنبرگ» و «وبرن» چه کسانی هستند. کسانی که به ادبیات علاقه دارند، می‌دانند «موزیل» یکی از نویسنده‌های مهم دوره وین است.

جمله‌ای از «اگون شیله» را یادآور می‌شوم که نقاش معروفی است. او می‌گوید: «هنر نمی‌تواند مدرن باشد چون هنر ماهیتاً ابدی است.»

چرا اگون شیله این سخن را مطرح می‌کند؟ آیا او نقاشی ضدمدرن است یا می‌خواهد ما را به وضعیت ماقبل مدرن برساند؟ به‌نظر من هیچ کدام. درواقع بخش دوم اینجا گفته مهم است، نه اینکه هنر نمی‌تواند مدرن باشد، بلکه یعنی اینکه هنر ماهیتاً ابدی است. چرا هنر ابدی است؟ چون بحث اساسی این است که مسئلهٔ هنر همیشه در ارتباط با مسئلهٔ زیبایی و حقیقت مطرح شده است و این زیبایی است که همیشه برای انسان‌ها امری ابدی بوده است. بنابراین آنچه که برای انسان‌ها مهم است، این نیست که زیبایی مدرن باشد یا ماقبل مدرن یا زیبایی پست‌مدرن باشد، مهم این است که زیبایی همیشه زیبایی باشد، و زیبایی همیشه انسان‌ها را به حقیقت برساند. به قول «کیت»، شاعر معروف انگلیسی‌زبان: «زیبایی حقیقت است و حقیقت زیبایی است.» شما زمانی که در بارهٔ زیبایی صحبت می‌کنید، همیشه در بارهٔ حقیقت صحبت می‌کنید و می‌خواهید از طریق زیبایی به تعالی برسید که آن تعالی در هنر مهم بوده است. بیژن جلالی یکی از شاعران معاصر ما نیز به این مسئله بسیار زیبا اشاره کرده و در یکی از اشعارش می‌گوید:

«همه‌چیز موقتی است و فقط زیبایی است که پاسخی است به درد و رنج بیهودهٔ ما.» پس مسئلهٔ اصلی که «جلالی» مطرح می‌کند و من هم می‌خواهم بگویم، این است که زیبایی هنر و به‌ویژه، نقاشی می‌توانند به ما کمک کند که از بیهودگی‌های زندگی دور شویم. پس هنر با خودش نوعی فراموشی به همراه دارد و به ما اجازه می‌دهد که چیزهایی را فراموش کنیم و چیزهایی را به‌خاطر بسپاریم. هنرمند برای رسیدن به حقیقت باید در هنرش زیبایی رنگ‌ها را جایگزین زشتی‌ها کند؛ شاید بهتر

است بگوییم از تاریکی‌ها، برای زیباکردن جهانش رنگ بسازد، و حتی از تاریکی می‌تواند زیبایی بیافریند. شما وقتی به تابلوهای «رامبراند» نگاه می‌کنید، نوری را که از تاریکی‌های رامبراند بیرون می‌آید می‌بینید و مشاهده می‌کنید که چگونه از درون آن زیبایی و حقیقت بیرون می‌آید، ولی همیشه در این بُعد یک بُعد فراموش‌کردن بیهودگی‌ها هم هست. همان‌طور که در شعر بیژن جلالی توصیف شد و در اینجا من به یاد حرف نقاش فرانسوی، «ژرژ روئو»[1] می‌افتم که می‌گفت: «نقاشی برای من تنها شیوه‌ای است برای فراموش‌کردن زندگی.»

البته طبیعتاً نقاشی خود یک شیوهٔ زیستن است و خود بخشی از زندگی است. اینجا «روئو» می‌گوید من می‌خواهم آن قسمتی از زندگی را فراموش کنم که در آن بیهودگی است، در آن زشتی است و در آن هیچ جایی برای نقاشی و فهم و درک نقاشی نیست. در اینجا می‌توان گفت که انسان‌ها از طریق حقیقتی که جست‌وجو می‌کنند، می‌خواهند به سعادتی برسند که زیبایی در آن نهفته است و زشتی و پلیدی از آن دور است. آن زیبایی زمان ندارد. اگر شما نقاشی‌های «ولاسکز» را ببینید یا به کلیسای «شارتر» بروید، یا تابلوهای پیکاسو را ببینید، با وجود اینکه هر متعلق به دوران‌های مختلف بشری هستند ملاحظه می‌کنید که در همهٔ آنها زیبایی نهفته است و ما همه در مقابل آنها سر تعظیم فرود می‌آوریم، چون عظمت آنها در زیبایی آنها و حقیقتی که به ما می‌دهد، و در دیدنشان و جوهرشان نهفته است و آن سؤال فلسفی‌ای که در تمام این آثار هنری است و برای هنرمندان در تمام اعصار دستیابی به حقیقت چیز مهمی بوده است و همیشه می‌خواسته‌اند آن را از طریق زیبایی به‌دست آورند. پس حقیقت زیبایی برای آنها مهم بود و زیبایی حقیقت هم برایشان مهم بوده است.

منظور از فراموشی در این گفته ژرژ روئو این نیست که دچار وضعیت روان‌شناختی خاص شده باشیم، فراموشی در اینجا به‌معنای «فراسورفتن» است که به معنای تعالی است. اینجا شما وقتی فراموش می‌کنید، یعنی چیزی را پشت سر می‌گذارید و درواقع به مرحلهٔ دیگر می‌روید که حتی ممکن است وضعیت بد و یا وضعیت بدی که در زندگی پیش می‌آید، بخواهید فراموش کنید.

---

1. Roault

این یک بُعد را به‌نظر می‌رساند. یک بعد دیگر هم وجود دارد که هنر امر تاریخی صرف نیست.

هنر فقط امری تاریخی نیست به این مفهوم که هنرمند در دوره‌ای زندگی می‌کند و در دوره‌ای بمیرد. ولی هنرمند همیشه در کارهایش این را یادآوری کند که می‌توانیم در فراسوی تاریخمان سرشت فراتاریخی داشته باشیم، ما می‌توانیم فراسوی تمدن‌ها سرشت جهانی داشته باشیم، ما می‌توانیم در فراسوی فرهنگ‌ها سرشتی بشری داشته باشیم. هنرمند سرشتی کاملاً بشری دارد، چون موضوع اصلی کارش جهان بشری است. پس فراتاریخی فکر می‌کند و کارش فراتاریخی است. وقتی نقاشی قلم مو را برمی‌دارد و می‌خواهد به‌طرف تابلو برود، فرآیند فراتاریخی شروع می‌شود. در ورای چشمان نقاش، جهان خودش اثری هنری است و به جهان به‌عنوان اثری هنری نگاه می‌کند. او جهان را به‌صورت یک تابلو نقاشی می‌بیند، چون این جهان بشری برای هنرمند، به‌خصوص یک نقاش حتی با زشتی‌ها و پلیدی‌هایش موضوعی جالب می‌تواند باشد. تابلوهای «گویا» را به‌خاطر بیاورید. نقاشی‌هایی که ما از «گویا» در موزه‌ها می‌بینیم، گاهی خیلی زشت‌اند، «گویا» درواقع تمام هنرش را از طریق زشتی آن افراد شکل می‌دهد. اکنون بحثی که مطرح می‌شود، این است که چرا نقاش باید جهانی را طراحی کند که وجود دارد؟ این پرسش پدیدارشناسی نقاشی است. ما در برابر جهانی هستیم که وجود دارد: درخت‌ها و کوه‌ها هستند؛ پس چه دلیلی برای طراحان جهان وجود دارد؟ چرا نقاش می‌خواهد جهان را طراحی کند؟ چرا می‌خواهد از جهان تقلید کند؟ به نظر من درواقع نقاش جهان را تقلید نمی‌کند، بلکه آن را دوباره خلق می‌کند. آن چیزی که یونانی‌ها و خصوصاً آن چیزی که فلسفه ارسطویی به آن «می‌مسیس»[1] می‌گفت مؤید همین نکته است که هنر فقط تقلید جهان نیست، بلکه خلق دوباره‌ای از جهان است.

شما وقتی به‌عنوان هنرمند به طبیعت بی‌جان «شاردن» یا به طبیعت بی‌جان «سزان» یا به طراحی «کفش‌های دهقان ونگوگ» توجه می‌کنید، چه چیزی به نظرتان می‌آید. فکر می‌کنید فقط نقاش یک شیء را از جهان بیرونی کشیده و تقلید کرده

1. Mimesis

است؟ خیر، این چنین نیست، بلکه درواقع نقاش روح و ذهن خود را به آن اضافه کرده، بنابراین آن تجربهٔ زیبایی‌شناختی که هنرمند از جهان دارد، در اثرش وجود دارد.

به‌نظر من سیبی که نقاش می‌کشد، به‌مراتب از آن سیبی که شما می‌بینید و حتی قابل خوردن هم نیست، زنده‌تر است. چرا زنده‌تر است؟ چون ذهن و روح بشری به آن اضافه شده و این چیزی است که هگل در زیبایی‌شناسی خود به آن اشاره می‌کند.

پس می‌توانیم در اینجا دربارهٔ شیوهٔ وجودی یا هستی‌شناسی نقاشی صحبت کنیم. همان‌طور که من فکر می‌کنم می‌توانیم دربارهٔ هستی‌شناسی شعر هم سخن بگوییم. نقاش با موجودیت فیزیکی جهان در تماس است و تماس برقرار می‌کند، ولی همه ما می‌توانیم با موجودیت فیزیکی جهان تماس برقرارکنیم، حتی اگر نقاش نباشیم. اما برای نقاش به‌عنوان یک هنرمند چیز دیگری هم وجود دارد که هر آدم معمولی نمی‌تواند این را تجربه نماید و این تجربه همان تجربهٔ زیبایی‌شناختی است. پس هر کسی که با یک سیب، یا یک صندلی، یا یک کفش در تماس باشد، الزاماً تجربهٔ زیباشناختی ندارد وگرنه همه هنرمند و نقاش می‌شدند و همه می‌توانستند آن را به‌صورت نقاشی. تجربهٔ زیبایی‌شناختی تجربه‌ای است که با زمانیت خاص خودش وجود دارد. این زمانیتی است که برگسون به آن «دیرش»[1] می‌گوید، و آن حالت پیوستگی در جهانی است که پیوسته است، و تداوم دارد و قطعه‌قطعه‌شده نیست، یعنی درواقع یک نوع حال و نفس نقاش هم در آن شرکت می‌کند و یکی می‌شود و نتیجه‌اش اثر هنری است. درواقع نوعی ریتم است که در نقاشی وجود دارد؛ ریتمی که در موسیقی است و در نقاشی هم هست. در نقاشی حرکت وجود دارد و این حرکت درواقع همان پیوستگی است. البته کسی که تاریخ نقاشی را می‌شناسد، متوجه می‌شود شما وقتی تابلوی «سورا» را می‌بینید یا وقتی «آسمان پرستاره» ونگوگ را نگاه می‌کنید، می‌بینید در آن حرکت و پیوستگی وجود دارد که در اینجا باید اشاره‌ای هم به تفاوت‌های هستی‌شناسی موسیقی و نقاشی داشته باشیم.

---

1. duree

کمپوزیسیون یک موسیقی‌دان می‌تواند اجراهای گوناگون داشته باشد؛ یعنی تنهایی که بتهوون و باخ و... روی کاغذ آوردند را آن موسیقی‌دان و آهنگساز به صورت‌های مختلف اجرا نماید. ولی به‌قول دانیل بارنبویم «موسیقی بتهوون از اجراهایش همیشه بیشتر است.» بنابراین خود اثر همیشه از تفسیرهایش جلوتر است. این موضوع در مورد نقاشی هم صدق کند. اثر یک نقاش مثل طبیعت یکپارچه و یک تکه است و از مفسران خودش جلوتر است و خودش را نجات می‌دهد. اتفاقاً نقاشان در این مورد آگاهی داشته‌اند. نقاش معروف فرانسوی می‌گفت هنر نقاشی به‌مراتب بیشتر بر جهان خودش مسلط است و نقاش بیشتر بر کارش مسلط است. مسئلهٔ مهم دیگر این است که نقاش همیشه اولین تماشاچی کار خودش است، همیشه وقتی اثرش را خلق می‌کند، خودش اولین تماشاچی است. درواقع نقاش آن ارتباطی که با زیبایی دارد دیگران ندارند، نقاش با دست‌هایش فکر می‌کند و با چشم‌هایش می‌بیند، و هنر نقاشی یک هنر کامل است، یعنی وقتی که او نقاشی می‌کند، روح و جسم او با کار همراه است. نقاشی هم یک تجربه فیزیکی از جهان است و هم یک تجربه زیباشناختی از جهان.

حالا اگر برگردیم به مسئلهٔ حقیقت و زیبایی، می‌بینیم زیبایی و حقیقت همیشه، در اعصار گوناگون همواره مسئله‌ای ابدی مطرح بوده است، ولی نگاه به زیبایی مثلاً برای کسانی که در دورهٔ عهد عتیق زندگی می‌کردند، به‌مراتب با بینشی که امروزه ما از زیبایی و حقیقت داریم، فرق داشته است. مثلاً شما اگر خطابهٔ معروف پریکلس را در کتاب **جنگ پلوپونز** اثر توسیدیدس بخوانید او می‌گوید: «ما آتنی‌ها از زیبایی و خوبی و نیکی پیروی می‌کنیم» یا مثلاً شما وقتی که اثر افلاطون را می‌خوانید، می‌بینید که هنر برای افلاطون به صورت Eidos مطرح می‌شود، یعنی به گونهٔ غیرحسی، چون دنیای حسی برای افلاطون دنیایی است که باید پشت سر گذاشته شود و البته برای ارسطو مسئله، مسئلهٔ تقلید از جهان، یعنی برخوردهای مختلف مطرح می‌باشد. در قرون وسطا هنگامی که آثار آگوستین یا آکونیاس را می‌خوانید، می‌بینید برای این دو فیلسوف زیبایی امر الهی است و خدا زیبایی را می‌آفریند و درواقع انسان‌ها اگر بخواهند زیبایی بیافرینند، مدلشان مدل الهی است.

در دورهٔ مدرنیسم هم این مسئله به صورت خاص خودش تبدیل می‌شود. به

همین دلیل من در اینجا از هنر و مدرنیته صحبت می‌کنم. زمانی که می‌خواهید مدرنیته را توضیح دهید، می‌توان گفت مهم‌ترین چیزی که در مسئلهٔ زیباشناسی مدرن و هنر مطرح می‌شود، مفهوم ذوق است. شما مفهوم ذوق را در دنیای عهد عتیق ندارید، یعنی چیزی به‌عنوان ذوق ـ آن‌طور که امروزه، از آن صحبت می‌کنیم ـ در عصر عتیق به‌چشم نمی‌خورد.

هنرمند مدرن هنرمندی است که جهانش را حس می‌کند نه به‌صورت ایدهٔ عقلانی، بلکه به‌صورت فردی. پس این مسئله هم در هنر مدرن به صورت مسئلهٔ فردیت مطرح می‌شود و آن چیزی دیگر است.

نقاش مدرن به‌دنبال تقلید از طبیعت نیست چون نگاهش به طبیعت فرق کرده است. هنرمند مدرن درواقع هنرمندی است که مدرن زندگی می‌کند.

مدرن زیستن با خود هنر مدرن می‌آورد، یعنی هنرمند مدرن با کیهان‌شناسی مدرن و جهان‌بینی مدرن جهان را به‌صورت جدید می‌بیند. برای مثال نقاشی چون داوید یا دولاکروا را مقایسه کنید با نقاشی مثل روبنس[1] یا ولاسکس[2]، می‌بینید که نگرش آنها چقدر با هم متفاوت است. البته این نقاشان همگی به‌دنبال حقیقت و زیبایی هستند، اما نگرش‌ها و نگاه‌هایشان با هم متفاوت است و تغییر نگاه را در نقاشان مدرن مشاهده می‌کنیم. این تغییر نگاه در رابطه با نگاه نقاش یا هنرمند نسبت به خودش و نسبت به جهانش است، زیرا رابطه‌اش با جهان به‌کلی تغییر کرده است. به‌قول آندره مالرو[3] در کتاب ***موزهٔ خیالی***، «برای نقاش مدرن ارزش تعالی خود نقاشی است.» ارزش تعالی دیگر نه طبیعی است و نه الهی، بلکه خود نقاشی است. چرا نقاشی برای نقاش مدرن خود تبدیل به ارزش می‌شود؟ این یکی از جنبه‌های رابطهٔ هنر مدرن با هنرمند مدرن است.

یکی از مسائل مهم دیگر این است که نقاش مدرن اصولاً به‌دنبال پیشرفت نیست. مسئلهٔ مهم، برای نقاش مدرن مسئلهٔ آینده است، مسئله‌اش بیشتر آن چیزی است که بعد از او وجود خواهد داشت. طبیعتاً اگر این را در ذهن داشته باشیم، مسئلهٔ

---

1. Rubens
2. Velasques
3. Malraux

موزه مطرح می‌شود، موزه‌ها جای کلیساها را می‌گیرند. ما امروزه ارتباطمان با هنرهای دنیا و با هنر مدرن از طریق موزه‌هاست، نه از طریق فضاهای سنتی که در قدیم داشتیم. در موزه‌ها نقاشی‌ها قرار می‌گیرند. در اینجا یک تفاوت اصلی به‌وجود می‌آید، ببینید مثلاً سزان یک نقاش است که به کلیسا می‌رود اما صلیب نمی‌کشد این تفاوت اساسی است که بین سزان و نقاشان قرون وسطا وجود دارد. پس مسئلهٔ بزرگ نقاشی مدرن، مسئلهٔ «فردیت» است و اینکه مسئلهٔ هنرمند هویت خویش است، چه شعر باشد و چه نقاشی. مثلاً اگر این مسئله را با تراژدی آتنی مقایسه کنیم، ملاحظه می‌کنید که مسئلهٔ اصلی تراژدی آتنی مسئلهٔ دولت‌شهر آتنی، یعنی پولیس است نه مسئلهٔ فرد.

خوب مگر تراژدی یک هنر نیست؟ مگر یک نحوهٔ بیان هنری نیست؟ بله، اما مسئله مهم در اینجا این است که آتنی‌ها هنرشان را به‌صورت فردی نمی‌دیدند و سوفوکلس و اوروپیدس کسانی هستند که تراژدیشان فقط در قالب دموکراسی آتنی معنا پیدا می‌کند.

همان‌طور که در خطابهٔ «پریکلس» (در کتاب **جنگ پلوپونز**) در مورد زیبایی گفته شده، «ما آتنی‌ها به زیبایی این‌گونه توجه داریم»، یعنی نه به‌صورت فردی، بلکه به‌عنوان دولتشهر، پس تفاوت اساسی بین یک هنرمند آتنی و یک نقاش مدرن در فضای خصوصی است. برای مدرن‌ها فضای عمومی از فضای خصوصی جداست. تمام امیال و اعتقادات در فضای خصوصی می‌گذرد. مسئله اساسی‌شان اصولاً خودشان هستند.

اکثراً خودخواهی‌هایشان در جنبهٔ خصوصی‌شان مطرح می‌شود، یعنی دورشدن هرچه بیشتر از فضای عمومی، مسائل سیاسی فضای عمومی، مسائل هنری فضای عمومی و غیره. برای یک تراژدی‌نویس یونانی، برای هنرمندی چون سوفوکلس یا آخیلوس مسئلهٔ اصلی فضای دولتشهر بوده است.

پس مسئلهٔ اصلی در مدرنیته مسئلهٔ فضای خصوصی است. این یک بخش مدرنیته بوده و هست. اما علاوه بر آن مدرنیته به همراه خودش (خصوصاً در قرن بیستم) ایدئولوژی‌های توتالیتر را به‌همراه داشته است. شما نقاشی‌های رئالیسم سوسیالیسم را می‌بینید. در همهٔ جاهایی که ایدئولوژی وجود دارد شما تعدادی

نقاش می‌بینید که در واقع زندگی حاکم را ترسیم می‌کنند. مثل مجسمه‌های دوران حکومت کمونیستی که کارگران استافانویست را طراحی می‌کند، هنر فاشیستی که مثلاً در ایتالیای موسولینی وجود داشت. این یک روی سکه است که درواقع این سخن والتر بنیامین را در ذهن زنده می‌کند که می‌گوید: «هر سند تمدنی یک سند بربریت هم هست»، یعنی نشان می‌دهد هنری که خودش اثر تمدنی است می‌تواند به توحش هم تبدیل شود. این یک روی سکه روح مدرن است و روی دیگر آن فردیت خصوصی شده است.

اما یکی از مسائل مهم دیگری که در مدرنیته مطرح می‌شود و همیشه توجه مرا جلب کرده است، مقاله «روشنگری چیست؟» اثر کانت است. مسئلهٔ مهمی که کانت مطرح می‌کند، مسئله «اکنونیت» و مسئلهٔ معاصربودن است. هنرمند یا نقاش امروزی یک نقاش معاصر است. نقاش مدرن یک نقاش معاصر است، یعنی تمام مسائل و بحران‌های زمان خودش را حمل می‌کند. اگر ما بخواهیم به‌درستی از پست‌مدرن صحبت کنیم، (از پست‌مدرن در ایران به غلط تفسیرها و تعابیر غیرواقع می‌شود)، باید بدانیم که پست‌مدرنیسم درواقع همین مسئله هم‌عصربودن و معاصربودن را مطرح می‌کند. پست‌مدرن با ضد مدرن‌بودن فرق دارد. پست‌مدرن با ماقبل مدرن یا ضدمدرن بودن مساوی نیست. پست‌مدرن خود مدرن است؛ مدرنی که می‌خواهد به چالش‌ها و بحران‌های مدرنیته جواب دهد. این بحران‌ها از چه برآمده است؟ از ایدئولوژی‌های توتالیتر قرن بیستم و از جدایی فضای عمومی با فضای خصوصی. می‌توان گفت که پست‌مدرن یک وضعیت فلسفی-گفتمانی است. من فکر می‌کنم که باید از پست‌مدرن به‌عنوان وضعیت تاریخی صحبت کرد. به‌نظر من ما هنوز در مدرنیته متأخر به‌سر می‌بریم. پست‌مدرن درواقع وضعیتی است که در آن نقاش یا عکاس یا معمار می‌خواهد بحران‌هایی راکه جامعهٔ مدرن با خود آورده است، ازجمله فناوری، مسئلهٔ کامپیوتری‌شدن جهان، بحران‌های ایدئولوژی و... را به‌نوعی تجلی بخشد. پس موضوع این نیست که ما مدرنیته را تمام کرده و وارد دوران پست‌مدرن شده‌ایم، این‌چنین نیست. من تعجب می‌کنم بعضی مواقع در ایران در بارهٔ شعر یا نقاشی پست‌مدرن صحبت می‌کنند. وقتی ما هنوز نتوانسته‌ایم دورهٔ مدرن را سپری کنیم و درواقع با مسئلهٔ مدرنیته هنوز دست به‌گریبانیم و آن را متوجه

نشده‌ایم، چگونه به خود اجازه می‌دهیم بگوییم در وضعیت پست‌مدرن به‌سر می‌بریم، این مثل پرشی از روی دره است.

حالا وضعیت در ایران چه بوده است؟ به‌نظر من در ایران مدرنیته مد شده است. مد، مدرنیته‌ای فکرنشده است، به‌یاد داشته باشیم که مُد و مدرنیته هر دو از یک ریشه می‌آیند، اما دو معنی مختلف دارند در دو وضعیت مختلف. ما چون مثل اروپا یک گسست معرفتی نداشته‌ایم، چه از نظر فلسفی چه از نظر سیاسی که دورهٔ الهی سیاسی را پشت سر بگذاریم، ما مدرنیته فکرشده نداشتیم. ما فلسفه‌های مدرن نداشتیم، ما یک‌دفعه از ملاصدرا به نقاشی پست‌مدرن رفته‌ایم و می‌خواهیم هم ملاصدرا را داشته باشیم و هم نقاشی پست‌مدرن را. تلفیق اینها با هم خیلی مشکل است. ممکن است شما بگویید ما در دنیایی پیوندی یا تلفیقی هستیم، ولی از نظر من، ما در برخورد با مفهوم حقیقت باید تعادل داشته باشیم. بازتاب آن در نقاشی ایران هم هست. اتفاقاً چندی پیش صحبت در این خصوص بود که آیا کمال‌الملک که یکی از پایگاه‌های نقاشی مدرن در ایران به‌حساب می‌آید، وقتی به فرانسه می‌رود و شروع می‌کند به کپی‌کردن «تی‌سین»، آیا انتظار بیش از حد نیست که بگوییم چرا کمال‌الملک یک نقاش امپرسیونیستی نشده است. چرا تکنیکش خاص خودش بود و به همین دلیل چون کمال‌الملک با یک جهان‌بینی خاص خودش که آن را در چمدان گذاشته بود و به اروپا رفته بود، برایش مشکل بود که با آنها دیالوگ برقرار کند. من مطمئن نیستم کمال‌الملک تا چه حد متوجه شده، البته کمال‌الملک برعکس خیلی از همعصران ما دنبال مد نبوده است. با خودش در کاری که می‌خواسته انجام دهد صادق بود، ولی ما مطمئن نیستیم تا چه اندازه با زیبایی‌شناسی مدرن آشنا بوده است. به همین جهت بدون اینکه گسست معرفتی صورت گرفته شده باشد در یک دوره نقاش‌هایی به ایران می‌آیند می‌خواهند کار نقاشی مدرن انجام دهند. البته اینها صبح نقاشی مدرن می‌کنند و شب آدم‌های سنتی هستند و این دو فضای پیش‌مدرن و مدرن را در خودشان آشتی می‌دهند، ولی آیا جامعه ایران هم با کار این نقاش‌ها همراه است و می‌تواند کار آنها را به‌درستی درک کند؟ به‌نظر من یکی از نکات مهم نقاشی مدرن (در واقع آن طرف سکه) جمعی است که می‌روند آن نقاشی را می‌بینند و دربارهٔ آن صحبت می‌کنند. اینکه شما به

یک گالری بروید، یک بحث است. اینکه آگاهانه با نقاشی که می‌شود ارتباط عاطفی و معنوی و معرفتی و زیباشناختی داشته باشید یک بحث دیگر است.

به‌نظر من ما دچار بحران معنایی شده‌ایم. این بحران معنایی که در دنیای مدرن است، ما را دنبال کرده است و به جامعهٔ ایران وارد شده است. امروزه وقتی از پست‌مدرن صحبت می‌کنیم، از بحران معنایی که با ما همراه است صحبت می‌کنیم بدون اینکه معنای درستی از پست‌مدرن داشته باشیم. شاید عجیب باشد ولی هنرمند ایرانی در دنیایی امروز هنوز جایگاه خود را به‌عنوان یک هنرمند ایرانی مدرن پیدا نکرده است. چون شما اگر جهانی باشید، هویت خودتان را بهتر پیدا می‌کنید اما ضمناً بالاخره جایگاهتان هم باید مشخص باشد، چون جهان به شما به‌عنوان یک ایرانی نگاه می‌کند. شما اگر پاسپورت کانادایی یا فرانسوی یا امریکایی داشته باشید، فرانسوی یا کانادایی یا امریکایی نیستید، مگر طرز فکرتان هم کانادایی یا امریکایی باشد. خیلی از ما گذرنامه داریم، ولی خیلی از ما این طرز فکر را نداریم.

در هنر هم مسئله به همین شکل است. مسئلهٔ اصلی این است که نقاش امروز ایران نقاشی است که در جست‌وجوی هویت واقعی خود است. آیا واقعاً می‌تواند حرفی برای گفتن داشته باشد؟ آیا چیزی برای عرضه‌کردن دارد، به همان صورت که شعر کلاسیک ما جایگاهش را همیشه در جهان داشته و بهترین مثال توجهی است که هنردوستانی مثل «گوته» به آن داشته‌اند. وقتی شما یک شاعر بزرگ مثل «گوته» را می‌بینید که توجه به حافظ دارد و مسئله‌ای که مطرح می‌کند، مسئلهٔ ادبیات جهانی است که می‌گوید حافظ جزئی از ادبیات جهان است، به این نتیجه می‌رسید که جایگاهی که حافظ، سعدی، عطار و فردوسی در آن قرار می‌گیرند، جایگاه محکمی است. حالا مسئله این است که آیا امروزه نقاش ایرانی آن جایگاه محکم و مشخص را همان‌طوری که حافظ و سعدی و خیام دارند، را در نقاشی دارد؟

آیا می‌تواند به‌عنوان نقاش ایرانی با نقاشی‌های ژاپنی، فرانسوی و هلندی وارد گفت‌وگویی فرهنگی و جهانی شود؟ این گفت‌وگو با غربی‌ها و شرقی‌ها در مقام یک هنرمند ایرانی صورت می‌گیرد. چه چیزی نقاشی ما ندارد و چه چیزی می‌تواند داشته باشد؟ ما می‌خواهیم مدرن باشیم، ولی از راه مد می‌خواهیم مدرن باشیم. صحبت من این است که ما چون از طریق مد نمی‌توانیم بگذریم، همان‌طور که ما

نمی‌توانیم درنگ کنیم، بیشتر باید دید آن نکاتی که ما نمی‌توانیم گسست معرفتی انجام دهیم، چه چیزهایی بوده است. حالا امروزه خوشبختانه کوشش‌هایی در زمینهٔ روشنفکری می‌شود و بیشتر در بارهٔ دنیای امروز از نظر روشنفکری فکر می‌کنیم و شاید بتوان گفت روشنفکرها و هنرمندان ما بتوانند آن هویت ایرانی را که از لایه‌های مختلف تشکیل شده، توصیف کنند و از لابه‌لای آن، بخشی را که مدرن هست بهتر بفهمند و بهتر درک کنند؛ و از آن می‌تواند عناصر جالب‌تری درآید که در گفت‌وگوی جهانی شرکت کند.

نشر نی منتشر کرده است:

فلسفه • فلسفهٔ سیاسی

نام‌کتاب	نویسنده/مترجم
اراده به دانستن	میشل فوکو / افشین جهاندیده، نیکو سرخوش
انسان پاره‌پاره	نیکلا گریمالدی / عباس باقری
اندیشیدن و ملاحظات اخلاقی	هانا آرنت / عباس باقری
ایران روح یک جهان بی‌روح	میشل فوکو / نیکو سرخوش، افشین جهاندیده
ایمان یا بی‌ایمانی؟	اومبرتو اکو، کاردینال ماریا مارتینی / علی‌اصغر بهرامی
پدیده‌شناسی	ژان فرانسوا لیوتار / عبدالکریم رشیدیان
تأملات دکارتی (مقدمه‌ای بر پدیده‌شناسی)	ادموند هوسرل / عبدالکریم رشیدیان
تأملات هگلی(درس‌هایی‌دربارهٔپدیدارشناسی‌ذهن‌هگل)	رامین جهانبگلو
تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم(۱) اندیشه‌های مارکسیستی	حسین بشیریه
تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم(۲) لیبرالیسم و محافظه‌کاری	حسین بشیریه
تاگور وجدان بشر	رامین جهانبگلو / خجسته کیا
ترس و لرز	سورن کیرکگور / عبدالکریم رشیدیان
تساهل (در تاریخ اندیشهٔ غرب)	ژولی سادا_ ژاندرون / عباس باقری
حاکمیت و آزادی (درس‌هایی در زمینهٔ فلسفهٔ سیاسی مدرن)	رامین جهانبگلو
حقیقت‌ها و آزادی	رمون پولن / عباس باقری
درآمدی بر اندیشه‌ی پیچیده	ادگار مورن / افشین جهاندیده
دیدگاههای جدید در روابط بین‌الملل	وحید بزرگی
راهنمایی مقدماتی بر پساساختارگرایی و پسامدرنیسم	محمدرضا تاجیک
زندگی و زمانهٔ دموکراسی لیبرال	کرافورد برو مکفرسون / مسعود پدرام
سپیده‌دمان فلسفه‌ی تاریخ بورژوایی	ماکس هورکهایمر / محمدجعفر پوینده
سرچشمه‌های دانائی و نادانی	کارل پوپر / عباس باقری
سرگذشت سوررئالیسم	گفت‌وگو با آندره برتون / عبدالله کوثری
سوژه، استیلا و قدرت در نگاه هورکهایمر، مارکوزه، هابرماس و فوکو	پیتر میلر / نیکو سرخوش و افشین جهاندیده
سیاست اطاعت، رساله درباره بردگی اختیاری	اتین دولا بوئتی / علی معنوی
شگفتی فلسفی (سیری در تاریخ فلسفه)	ژان هرش / عباس باقری
شرح و نقدی بر فلسفه‌ی اجتماعی و سیاسی هگل	جان پلامناتز / حسین بشیریه
شرح انتقادی فلسفهٔ لایبنیتس	برتراند راسل / ایرج قانونی

نام‌کتاب	نویسنده/مترجم
شوپنهاور و نقد عقل کانتی	رامین جهانبگلو / محمد نبوی
علم، شبه‌علم و علم دروغین	هانری ژری- ارس / دکتر عباس باقری
علم و جامعه‌شناسی معرفت	مایکل مولکی / کچویان
علم و اعتقاد	آلبر ژاکار، ژاک لاکاریر / عباس باقری
کشورشدن کشور (اندیشهٔ چپ‌گرا در امریکای سدهٔ بیستم)	ریچارد رُرتی/ عبدالحسین آذرنگ
گاندی و ریشه‌های فلسفی عدم خشونت	رامین جهانبگلو / هادی اسماعیل‌زاده
گفت‌وگو با بورخس	ریچارد بورجین / کاوه میرعباسی
لویاتان	توماس هابز / حسین بشیریه
لیبرالیسم	ژرژ بوردو / عبدالوهاب احمدی
لیبرالیسم (در تاریخ اندیشهٔ غرب)	میکائل گاراندو / عباس باقری
مراقبت و تنبیه (تولد زندان)	میشل فوکو / افشین جهاندیده، نیکو سرخوش
مردم سالاری (در تاریخ اندیشهٔ غرب)	برونو برناردی / عباس باقری
میشل فوکو فراسوی ساختگرایی و هرمنیوتیک	پل رابینو، هیوبرت دریفوس/ حسین بشیریه
نامه‌ای در باب تساهل	جان لاک / شیرزاد گلشاهی‌کریم
نقد قوهٔ حکم	ایمانوئل کانت / عبدالکریم رشیدیان
نقش روشنفکر	ادوارد سعید / حمید عضدانلو
وجدان زندگی (گفت‌وگو با جورج استاینر)	رامین جهانبگلو / پروین ذوالقدری
ویتگنشتاین- پوپر (و ماجرای سیخ بخاری)	حسن کامشاد
ویتگنشتاین و پژوهش‌های فلسفی	ماری مک‌گین / ایرج قانونی
هگل و اندیشهٔ فلسفی در روسیه (۱۸۳۰ـ۱۹۱۷)	گی پلانتی - بونژور / محمدجعفر پوینده
یورگن هابرماس: نقد در حوزهٔ عمومی	رابرت هولاب / حسین بشیریه

سیاست • تاریخ سیاسی

نام‌کتاب	نویسنده/مترجم
اسرار کودتا (CIA)	حمید احمدی
افغانستان (پنج سال سلطهٔ طالبان)	وحید مژده
امنیت بین‌الملل	گروه نویسندگان / علیرضا طیب
انهدام سیاسی (نسل‌کشی فلسطینی‌هادر اسرائیل آریل‌شارون)	باروخ کیمرلینگ / حسن گلریز
برای تاریخ • گفتگو با سعید حجاریان	عمادالدین باقی
بنیادهای علم سیاست	عبدالرحمن عالم
بنیان حکومت قاجار	فرزام اجلالی
بهای آزادی (دفاعیات محسن کدیور در دادگاه ویژهٔ روحانیت)	زهرا رودی
تجربهٔ بازی سیاسی در میان ایرانیان	محمدرضا تاجیک

نام‌کتاب	نویسنده/مترجم
تضاد دولت و ملت (نظریهٔ تاریخ و سیاست در ایران)	محمدعلی‌همایون کاتوزیان/علیرضا طیب
تروریسم	سلسله مقالات / علیرضا طیب
جستارهایی دربارهٔ تئوری توطئه در ایران	یرواند آبراهامیان، احمد اشرف، محمدعلی‌همایون‌کاتوزیان / محمدابراهیم فتاحی
جهانی شدن، فرهنگ، هویت	احمد گل‌محمدی
جنبه‌های سیاسی زبانشناسی	فردریک جی نیومایر / اسماعیل فقیه
جنگ بوش‌ها	اریک لوران / سوزان میرفندرسکی
چالش مذهب و مدرنیسم در ایران نیمهٔ اول قرن بیستم	مسعود کوهستانی‌نژاد
حقیقت‌ها و مصلحت‌ها ● گفتگو با هاشمی رفسنجانی	مسعود سفیری
حکومت ولایی	محسن کدیور
دیروز، امروز و فردای جنبش دانشجویی	مسعود سفیری
سه پاسخ	مسعود سفیری
سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران	روحا... رمضانی / علیرضا طیب
شش‌گفتار (دربارهٔ امام، انقلاب، جامعه، جنگ، اقتصادوفرهنگ)	مهندس میرحسین موسوی
فرهنگ لغات و اصطلاحات سیاسی	مهدی نوروزی خیابانی
کالبدشکافی خشونت	مسعود سفیری
مقدمات سیاست	استیون تانسی / هرمز همایون‌پور
مجلس و نوسازی در ایران	محمدوحید قلفی
موج چهارم	رامین جهانبگلو / منصور گودرزی
نظارت برانتخابات (بحثی حقوقی پیرامون نظارت استصوابی و قانون انتخابات)	امیرحسین‌علینقی
نظریه‌های دولت	اندرو وینسنت / حسین بشیریه
نظریه‌های دولت در فقه شیعه	محسن کدیور
نظام سلطانی از دیدگاه‌اندیشهٔ‌سیاسی‌شیعه(دورهٔ صفویه و قاجاریه)	سیدمحسن‌طباطبایی‌فر

جامعه‌شناسی ● مردم‌شناسی ● روانشناسی اجتماعی

نام‌کتاب	نویسنده/مترجم
آرمانشهر (در اندیشهٔ ایرانی)	حجت‌الله اصیل
آینده کار	جیمز رابرتسون / مهدی الوانی، حسن دانایی
استدلال آماری در جامعه‌شناسی	مولر، شوسلر، کوستنر / هوشنگ نایبی
افکار عمومی	ژودیت لازار / مرتضی کتبی
اندیشه‌های بنیادی در جامعه‌شناسی	پیتر کیویستو / منوچهر صبوری کاشانی
انسان و ادیان	میشل مالرب / مهران توکلی
انسان‌شناسی سیاسی	کلود ریویر / ناصر فکوهی

نام‌کتاب	نویسنده/مترجم
انسان‌شناسی شهری	ناصر فکوهی
امپراتوری نشانه‌ها	رولان بارت / ناصر فکوهی
بنیادهای نظریهٔ اجتماعی	جیمز کلمن / منوچهر صبوری
پیمایش در تحقیقات اجتماعی	دی. ای. د واس / هوشنگ نایبی
تاریخ اندیشه و نظریه‌های انسان‌شناسی	ناصر فکوهی
تجدد و تشخص (جامعه و هویت شخصی در عصر جدید)	آنتونی گیدنز / ناصر موفقیان
تحلیل محتوا (مبانی روش‌شناسی)	کلوس کریپندورف / هوشنگ نایبی
تغییرات اجتماعی	گی روشه / منصور وثوقی
توسعهٔ روستایی (با تأکید بر جامعهٔ روستایی ایران)	مصطفی ازکیا، غلامرضا غفاری
جامعه‌شناسی	آنتونی گیدنز / منوچهر صبوری
جامعه‌شناسی جوانان	برنهارد شفرز / کرامت‌الله راسخ
جامعه‌شناسی خودکامگی	علی رضاقلی
جامعه‌شناسی سیاسی	حسین بشیریه
جامعه‌شناسی زنان	پاملا آبوت، کلر والاس / منیژه نجم عراقی
جامعه‌شناسی قیام امام حسین(ع)	عمادالدین باقی
جامعه‌شناسی نخبه‌کشی	علی رضاقلی
جامعه‌شناسی نظم	مسعود چلبی
جامعه‌های انسانی	پاتریک نولان، گرهارد لنسکی / ناصر موفقیان
جای پای زروان (خدای بخت و تقدیر)	هوشنگ دولت‌آبادی
حاکمان (مبارزات طبقاتی در شوروی ۱۹۳۰ـــ۱۹۴۱)	شارل بتلهایم / ناصر فکوهی
درآمدی بر انسان‌شناسی	کلود ریویر / ناصر فکوهی
درآمدی بر روانشناسی اجتماعی	کلود تاپیا / مرتضی کتبی
دنیای ۲۰۰۰(سیاست،اقتصادوفرهنگ‌درقرن‌بیست‌ویکم)	جان نیزبیت، پاتریشیا آبردین / ناصر موفقیان
ده پرسش از دیدگاه جامعه‌شناسی	جوئل شارون / منوچهر صبوری
ذهن‌بی‌خانمان(نوسازی‌وآگاهی)	پیتربرگر، بریجیت‌برگر، هانسفریدکلنر / محمدساوجی
راهنمای سنجش و تحقیقات اجتماعی	دلبرت میلر / هوشنگ نایبی
سال‌های گورباچف («انقلاب سوم» یا پرسترویکا)	شارل بتلهایم / ناصر فکوهی
سرمایه‌داری و حیات مادی	فرنان برودل / بهزاد باشی
سرمایه‌داری و آزادی	میلتون فریدمن / غلامرضا رشیدی
سیاست، جامعه‌شناسی و نظریهٔ اجتماعی	آنتونی گیدنز / منوچهر صبوری
سیاست و فرهنگ در نظام متحول جهانی	ایمانوئل والرشتاین / پیروز ایزدی
شهرنشینی در خاورمیانه	وینسنت فرانسیس کاستللو / پرویز پیران، عبدالعلی رضایی